نورالدين الزاهي

المقدّس الإسلامي



نور الدين الزاهي

المقدس الإسلامي

دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار
بلفدير، الدار البيضاء 20300 - المغرب
الهاتف / الفاكس : 22.67.27.36 (212)
الفاكس : 22.40.40.38 (212)
الموقع : www.toubkal.ma
البريد الالكتروني : contact@toubkal.ma

تم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة
المعرفة الفلسفية

الطبعة الأولى 2005

طبع هذا الكتاب بدعم من وزارة الثقافة

الإيداع القانوني رقم : 2005/2526

ردمك 7-80-409-9954

كيف تكون إعادة قراءة «بدلية» الكبش الذي ليس أي صورة ولا أي حيوان؟

جاك دريدا

تُفكِّر الحيوانات القربانية في التضحية بشكل مغاير للمضحّين. ومع ذلك لم يخطر أبدا على البال منحها الكلمة.

ف. نيتشه

تقديم

يتوقف وجود المقدس على المقدرة الإنسانية في العطاء الرمزي. لذا، حينما تُثار علاقة المقدس بالرمزي، يتحول سؤال المقدس إلى سؤال عن الكيفية التي يهب بها الإنسانُ المعنى لما يوجَد حوله، وبها ومن خلالها يملأ الموجودات بالمعنى، كي تتحول إلى موجودات رمزية. وإذا كان المقدس مميزاً بغموضه وازدواجيته، فإن الرمز ظل دائما حاملا للغز ومعنى ما فائضين، يتطلبان الكشف والإظهارَ. ربما لهذا السبب، ظلت الرموزُ لغةَ المقدس المفضلة، مثلما ظلت تعبيريةُ المقدس محكومةً بتعددية المعنى وبلعبة الحضور والغياب، وكذا القدرة على استحضار الغريب والعجيب في واضحة النهار.

ليست الحمولة الغنية والرمزية للمقدس نتيجة لاستيهامات مجانية، بل هي تخضع لقوانين وتحترم دلالية وتركيبا رمزيين يسمحان بتحويلها إلى تعبيرات كونية. من بين هذه القوانين والآليات البارزة، نجد المشابهةَ والمطابقةَ والتكرارَ، التي قد تتجسد في الأشكال المعمارية والهندسية والطقوسية. فالمشابهة، والتطابق والتكرار تغمر المنزل الإسلامي بكل هندسته، مثلما تخترق الحضرةَ الطقوسية، بفضاءاتها الزمانية والمكانية والجسدية واللغوية. بجانب عناصر هذه الآلية، تحضر المشاركة بشكل مكثف وفاعل.

إن الآليات المذكورة هي نفسها آليات الرمز، والمجالات السالفة الذكر هي مجالات انتشاره وسيادته، فبحضور الرمز، يتمظهر شيء آخر داخل الجسدي، أو المعماري أو السردي. إنه شيء يبدو كأنه زائد أو فائض، يُعَبر عن عمق يظهر ويحتجب في نفس الآن، عمق يوحي بالمقدس ويشير إليه. لذا، يصبح استدعاء الممارسة التأويلية أمرا ضروريا، وضرورتُه نابعة من ملازمته الفكر الرمزي.

ينتمي المقدس إذن إلى جهة الرمزي، وبفضل هذا الانتماء تتهيكل تعبيريته بالصور والرموز المتجذرة في عمق المتخيل الجمعي، لتظهر بألوان متعددة داخل المعرفي والطقوسي والمجالي والسياسي.

لكن، كيف يمكن الإمساك بهاته التمظهرات والتجليات؟ كيف يمكن رؤيتها ومشاهدتها بشكل ملموس؟

هذا ما تطمح دراساتُ هذا المؤلف إثارتَه وملامسته، دون تقديم وصفات منهجية أو خطاطات نظرية مسبقة، بل عبر تشغيل لكل الجسد في الكشف عن الرمزي بوصفه المجال الذي يحيا فيه المقدسُ حركيتَه، بين أنماط القول والسلوك والتخيل، وفي الكشف أيضا عن الطقوسي بوصفه المجال الذي يتحول فيه المقدس إلى معيش.

نقصد بتشغيل الجسد كله في الكشف عن الرمزي، إعلان استفادتنا وكذا تقاربنا مع الإنجازات النظرية للسوسيولوجيا الفينومينولوجية[1]، التي ترتكز بشكل أساسي على سوسيولوجيا المشاهدة لا التدخل[2].

تعني المشاهدة الحضورَ بالجسد كله، بماهو وعي وتجربة، أو تجربة معيش الوعي الملاحظ مع ما يقصد من موضوعات، وذلك قصد الفهم والتأويل :

- فهم الكيفيات التي يمنح بها الكائن الإنساني المعنى لذاته والعالم المحيط، داخل وضعية، قد تكون وضعية قول، أو فعل أو تخيل.

- تأويل هذا المعنى، ليس انطلاقا من خطاطات جاهزة، بل بناءً على معايشة داخلية له، تسمح للمُؤول أن يشغَلَ وضعيةَ مَن يقصدهم بالتأويل.

لا تتماثل المعايشة الداخلية، بمعناها الفينومينولوجي، مع سبيل الانخراط الكلي إلى حدود التماهي. إذ ليس من المفروض على المرء، كما يقول ماكس فيبر، أن يكون قيصراً كي يتحدث عن القيصر[3]. إنها عكس هذا تماما؛ فبقدر ما تَرفع الفواصل داخل الوعي بين الملاحظ، والواصف والموصوف، والملاحظ وجهاز الملاحظة، بقدر ما تحافظ على الحضور المتميز لكل طرف. فالذات الباحثة تعبر عن تجربتها مع «موضوعاتها»، والتي جعلتها وإياه يقتسمان معرفةً ويشتركان في معنى. وبفضل تعليق الحكم، أو ما يُعرَف بالابوخي، الذي يجعل الباحث في منأى عن عمليات التصديق أو النفي، الشك أو اليقين، الاتفاق أو الاعتراض، يتمكن هذا الأخير من أن يشغل وضعية المشاهد والشاهد، ليس فقط على ما يدور خارج وعيه، بل على التجربة الجديدة التي يعيشها، بماهي تجربة مشتركة في ملء العالم بالمعنى/ بالمعاني.

داخل فضاءات الموسم أو الليلة الكناوية، الممتلئة بالمعنى إلى حدود اللامعنى، على المرء الباحث أن يفتح جميع عيونه الجسدية أو، كما يقول نيتشه، أن يرى بعين

1) يقترح ب. بيكون نعت السوسيولوجيا، الفينومينولوجية لرفع اللبس الحاصل في التعامل مع نعت الميتودولوجيا. انظر بهذا الخصوص:

- Piccone(p) : Peut-on sauver l'éthnométhodogie? in **cahiers internbationales de sociologie**, volume L.XII,

-Hess(r) : Note pour une histoire de l'ethnomethodologie, éthnométhodologie, n° 11-12 1985, p: 135(2

- weber (m) : **Economie et société**, T : 1, Plon, 1955, p:29 (3

ثالثة [4] السطحَ العميق لنشوة الحركة، ووجَد الصمت وسيَلان النفَس، تسمح المشاهدة أو الحضور بالجسد كله، بالتقاط هذه المَشاهد من دون أن يكونَ الباحثُ بالضرورة فاعلا طقوسيا كناوياً، أو عيساوياً أو حمدوشياً. ذلك لأنها من صلب الكيان الرمزي للجسد ومن صلب تاريخه الثقافي. ليس بالضرورة أهل مكة أدرى بشعابها من غيرهم، لكن في الوقت نفسه ليس مالك الخريطة أدرى بشعاب المكان من أهله. وإذا كانت الدرايةُ في سياقها الأول تعني امتلاكَ معرفة مفهومية به، فإن نقصهما معاً كامنٌ في كون المعرفة الأولى تعتقد في وجود حقيقة واحدة للمكان، بينما تختزلُ الثانيةُ معيشَ المكان في خطاطة ثابتة.

بين الرمز ومعيشه فرقٌ هو ذاتُه الفرقُ الذي يعينه آمبرتو إيكو بين القاموس والموسوعة. يُفضي اعتمادُ القاموس إلى معرفة المرادفات، في غياب سياقات تلفظها، ومحفزات نقلها وظروفه. الأمر الذي لا ينفي أهميةَ القاموس، وإنما يَطرَحُ ضرورةَ الوعي بمحدودية كفاءاته، مقارنةً بكفاءات الموسوعة. إذ، على سبيل المثال، يكف العلم في الموسوعة عن أن يكونَ رمزاً مسننا يتطلب فقط فكا لهذه السنن، ليصيرَ معيشاً رمزيا يوحي لكل واحد بشيء مخالف [5]. يُعَرف أُمبرتو أيكو مَفهوم الموسوعة بكونه النموذَجَ النظريَ للمكتبة المثالية الضخمة التي تسمح لكل نص أو غيره، باختزان كنز من المناصات. وهي فرضية ناظمة، تُخولُ للمتلقي إمكانيةَ الإعلان عن قسمته التأويلية، التي يمفصل بفضلها الرمز بمناصاته اللانهائية.

مع مفهوم الموسوعة تتجذر الاستعارة داخل الثقافة، ويغادرُ التأويل نطاقَ فك السنن ومعه دائرةَ اليقين الوضعي، ليصبح رهاناً مفتوحا على لانهائية معيش الرمز [6].

يتجلى المقدس في الطقس على شاكلة معيش مرئي. وبفضل الأضحية، أو القربان، يتحقق الإنجاز العملي لهذا الطقس. يتحول المقدس إلى فضاء معلَن، ونظام مادي ورمزي مهمتُه السهرعلى إظهار الأضحية في هيأة جسد. في الطقس يظهر القربان-الأضحيةبوصفه جسداً. وكل الترتيبات، سواء داخل العيد، أو العرس أو الموسم، تستهدف هذا الظهورَ وتعَينه في مقام ما يُعلن عن إمحاء الفواصل بين جسم لا تاريخ له (القربان)، وجسد ممتلئ بصوت الحكي والحكاية، موشوم بحبر الكتاب السابق على فعل التدوين (الجسد الطقوسي). بهذه الكيفية، يعلن الطقسُ عن القربان بوصفه جسدا كتابيا، مثلما يعين هذا الجسد الكتابيَ بوصفه جسداً إسماعيلياً.

---

4) Kofman (s) : **Neitzsche et la scène philosophique** ed: 10-18, 1979 p:135 -

5) Eco, (u) : **sémiotique et philosophique du langage**, P.u.F, 1988, p : 114 et 226 -

6) المرجع السابق، ص143.

يتعرض النص القرآني لقصة مسار ظهور القربان في هيئة جسد : لقد رفع تأشيرا على قَبول الله توددَ هابيل وتقربَه. لفعل الرفع دلالته القدسية، على اعتبار أنه لم يقتصر على القربان، بل شمل مجالَ النبوة أيضا. وإذا كان فعلُ الرفع في مجال النبوة يقصد رفعَ فعل القتل، عبر محو أثر الجسد المتعين أو المصلوب. («وقولهم إنا قتلنا المسيح عيسى ابنَ مريم رسول الله وما قتلوه وماصلبوه ولكن شبه لهم[...] بل رفعَه الله إليه ... »سورة النساء الآيــة 106 و107)[7]، فإنه، بخصوص القربان، يقصد رفعَ القربان إلى مرتبة الجسد، أو ليشغل موضع الجسد، حتى يتحول مسارُ القتل أو الذبح من مأتم إلى عيد، ومن فعل متفرد إلى طقس متجدد. وفي الأخير، يتحول الذبيح من قربان إلى جسد رمزي.

سينكشف القربان مع نبي الله إسماعيل، ويتجلى بوصفه جسد الاسم. قال تعالى : «وقال إني ذاهب إلى ربي سيهدين99 رب هب لي من الصالحين100 فبشرناه بغلام حليم101 فلما بلغ معه السعي قال يا بني إنيَ أرى في المنام أني أذبحك فانظر ما ترى قال يا أبت افعل ما تؤمَر ستجدني إن شاء الله من الصابرين 102 فلما أسلما وتله للجبين103 وناديناه أن يا إبراهيم 104 قد صدقت الرؤيا إنا كذلك نجزي المحسنين 105 إن هذا هو البلاء المبين106 وفديناه بذبح عظيم 107» سورة الصافات.

تشكلت ملامحُ الجسد الإسماعيلي في الرؤيا. ولأن هذه الأخيرة لم تتحقق بذبح إسماعيل، فقد ظل نصيبُ المنام والحلم فيها وفيرا، أو لنقل إن ارتفاع القربان إلى مقام الحامل اسمَ «إسماعيل الذبيح»وظهورَه كذلك، قد حولا الرؤيا إلى حلم، والحقيقةَ إلى لاوعي، والضحيةَ إلى أضحية و، أخيراً، الطاعةَ إلى فعل يوقفُ الأمرَ. بتعبير آخر، جعل ظهورُ القربان من الحلم رؤيا مؤجَلةً، ومن جسد إسماعيل قرباناً مؤجلا ومن القربان جسداً إسماعيليا.

يكثف الجسدُ الإسماعيلي جهدَ الرغبة في أن تتحقق، ورغبة الجهد في أن يصل إلى مبتغاه : فقد بَذَل إبراهيمُ الخليلُ جهدَه للحفاظ على كمال الرؤيا، ومن ثمة فَصَلَها عن الحلم. لكن، لما كان للرؤيا حكمٌ قدسيٌ - يُمثلُهُ لُطفُ الله بعباده -، قد أوقَفَهاها، فقد كشفت رغبةُ الجهد عن لاوعيها الكامن في جهد الرغبة داخل الرؤيا. يؤُول جهد الذبح داخل الرؤيا، حسب ما جاء به ابن سيرين[8]، إلى جهد الجماع، وبالضبط إلى الجهد المبذول لفض البكرة. فهو جهدٌ يكبر ويتزايد كلما كان الجماع منهكا والبكرةُ ممتنعةً. إننا، إذا استحضرناقصةَ إبراهيم الخليل مع سارة - التي لم تنجب - وبعدها مع هاجر الأمة أم إسماعيل، وكذا السنَ المتأخرةَ التي سينجب فيها [9]، ستتبدى لنا أهمية هذا المنحى في

7) لأخذ نظرة أكثر عن هاته الفكرة يمكن الرجوع الى 1993 ,Hirt (j - m), **le miroir du prophéte**, - grassel -

8) ابن سيرين، **تفسير الأحلام الكبير**، دار الفكر بدون ت، ص : 20

9) بخصوص هذه المعطيات انظر : ابن كثير، **قصص الأنبياء**، دار إحياء الكتب العربية، 1408.

الكشف عن غنى الرؤيا. لكن، وبالرغم من أهمية هذا المنحى ومؤدياته، مايهمنا نحن هنا، هو الصلة بين إسالة دم البكرة ودم القربان، والتي يكثفها ميلادُ الجسد الإسماعيلي. ومن ثمة، الصلةَ التي تكثفُ بين فعل الذبح وفعل النكاح أو، بصيغة أخرى تكون أكثرَ عُمقاً، بين طقس العيد الذي سيتأسس وطقس العرس.

تشتغل راستنا في هذا الكتاب داخل هذا التكثيف، مثلما تعمل على إبانته، وإن بصعوبة أحيانا. اعتمادا على معطيات ملتقطة بالعين والصورة، وأخرى مقروءة في الكتب، ومعيشة في طقوس الزاوية (الموسم)، والعيد الأكبر والعرس، تمتد بشكل متشابك الاستعاراتُ التي يكشف عنها الجسد الإسماعيلي. فأثناء الجذبة أو الحضرة، يحرك الجسد الطقوسي تاريخَه في جميع الاتجاهات، ليشخص مسارَ وفعلَ التحولات المتبادلة بين الأضحية/ القربان والجسد. وأثناء العرس، يتخذ الجسد الإسماعيلي هيأته البهيةَ العنيفةَ المجسدةَ من قبل العروس، أو بالأحرى، من قبَل القربان الرمزي للحفل بأكمله. تتقدم العروسُ الحشدَ ملفوفةَ بالابيض الذي يحجب لونَ دم البكرَة، مثلها في ذلك مثل القربان الطقوسي، الذي يتقدمُ الحشدَ وهو سائر نحو مكان نحره. بين العروس والقربان قرابةٌ هي ذاتها القرابةُ بين الألوان المتعددة لدم الجسد الإسماعيلي.

أثناء العيد، يشغلُ القربانُ وضعيةَ الابن، إسماعيل الذبيح، مثلما يشغل المضحي وضعيةَ الأب. في حين، يجسد الطقسُ القصةَ الإبراهيميةَ برمتها: يتقدم الأب أسرته ويضحي باسمها ولأجلها، احتفالا بالفرَح واللطف الإلهيين. لكن، حفاظاً على صفاء الطقس ورمزيته القدسية، لابد أن يتقدم أبُ الأمة أو الإمامُ جميعَ الآباء الفعليين كي يضحي باسم أمته ولأجلها، تلك الأمة التي تدين بحياتها واجتماعها لحكمة الله المتجلية في إيقاف تحقق الرؤيا الإبراهيمية. مع طقس العيد، يحضر الجسد الإسماعيلي بوصفه مؤسسا للطقس وللجماعة، أي بوصفه أضحيةً قربانيةً، وقرباناً سياسيا في ذات الآن.

بين الطقوسي والسياسي، أو في مسار تحول القربان جسداً إسماعيلياً، ينبش هذا المؤلف قصدَ إثارة ثقل الرمزي، ليس فقط فيما يُعرَف تحت اسم الثقافة الشعبية ولكن أيضاً، في المجال السياسي المغربي بصفة خاصة. ثقل تعكسه الصلات القوية بين **إدارة شؤون الطقس وإدارة شؤون الأمة.**

يعتبر إرنست كاسيرير الصلاةَ والأضحيةَ الشكلين النموذجين بامتياز للتعبير الديني. لكنهما، وبعيداً عن أن يصلا بسهولة دائرةَ الذات المؤمنة بنطاق الألوهة، لا يلبثان يضعان الحدودَ بينهما [10]. ومرَد هذا الأمر الاختلافُ الحاصلُ بين الصلاة وما تحيل عليه، والأضحية ـ القربان ومايحيل عليه.

- Cassirer (e); **la philosophie des formes symboliques**, t : 2, eds. Minuit, 1972. p: 269 (10

تتصل الصلاة بالقربان من حيث كونهما معا طقسين يَعبُران بالمؤمن إلى مجال المقدس والإلهي. وهما، أيضاً، شكلان نموذجيان للتعبير الديني ما داما يمثلان اجتماعَ طقوس الكلام (الصلاة) بطقوس الفعل (الأضحية). بجانب هذه الصلة، يتمفصل الطقسان ويعيشان توتراتهما بطرق مختلفة، حسب اختلاف سياقاتهما الثقافية.

لقد جعل الإسلامُ الكلامَ الإلهيَ ـ القدسيَ وساطةَ المؤمن نحو العالم في كليته. فكل صلة بالأشياء، أو بالجسد أو الخالق، تمر بالضرورة عبر الكتاب، وبفضل قوله [11]. مما يجعل الكلاَم سيدَ الشعائر. تسبق صلاةُ العيد نحرَ الأضحية، مثلما يسبق اجتماعُ الأمة حول الإمام المصلي اجتماعها حول، الإمام المضحي الأمر الذي يفضي إلى إعلان أسبقية طقوس الكلام على طقوس الفعل، ومن ثمة سيادة الفريضة على الطقس، وهيمنة الجسد المحتجب وراء الحروف الكتابية ـ «الجسد المصلي»ـ، على الجسد الظاهر في شكل أضحوي ـ «الجسد الطقوسي».

يفتح الجسد الإسماعيلي على مركزية الجسد في تأسيس الطقس كما يرفعُ بفتحه هذا الفواصل / القطائع التي يرسيها «الجسد المصلي» بين الإسلام وما قبله، وبين الحلال والحرام، وبين الصورة والحرف أو، باختصار، بين الجسد وتاريخه. ينبني «الجسد المصلي» على القانون الحمد لي [12] الذي يجعل الكلامَ القدسي فاتحةَ الشعائر والفرائض ومنتهاهما. ولهذا السبب، يرسخ استراتيجيةَ الهيمنة؛ هيمنة طقس الكلام على طقوس الفعل، ومن ثمة هيمنة شعيرة الصلاة على شعيرة التضحية.

بين «الجسد المصلي» و«الجسد الإسماعيلي» فرقٌ هو ذاتُه الفرقُ الذي يستهدفه دراسات هذا المؤلف : الفرق الاستراتيجي بين اختيار الحديث على لسان الأب المضحي أو الحديث بلسان الأضحية.

---

11) Hirt (J.m); le miroir du prophéte ibid p : 13 -

12) عبد الكبير الخطيبي، **الاسم العربي الجريح**، ترجمة محمد بنيس، دار العودة بيروت 1980 .

الفصل الأول

المقدس والدنيوي

إن الحدود التي تفصل المقدس عن الدنيوي تقدم نفسها على أنها وصفية كما لو أنها حدود طبيعية - جغرافية.
إنها نوع من المسلمات. هنالك الدنيوي من جهة، وهنالك المقدس من جهة أخرى فالخدعة تبدأ من هنا، من كلمة هنالك

- روجيه دادون -

1 . أسئلة المقدس

يحدد ج. ج. وينينبورجي J.J Wunenberger الأسئلة الكبرى التي يلتقي عندها كل الباحثين في مجال المقدس، في ثلاثة :

1) هل يمكن تعريف المقدس بذاته، أم فقط بالعلاقة مع مفاهيم أخرى منافسة ومعارضة له، من مثل المحرم والمدنس والعجيب والطاهر والنجس؟

2) هل يوحي المقدس بالإلاهي (Le divin) أم أنه مكون سيكولوجي للذات الإنسانية يتخذ شكل إستيهامات وأوهام إسقاطية؟

3) هل يعيش المقدس تقهقر قوته وانطفاء شعلته من جراء تأثير الحضارة العلمية ـ التقنية، أم إنه يتعرض لتشوهات ويعرف تحولات؟ [1].

يحيل السؤال الأول على المشكلة التي يطرحها تعريف المقدس خصوصا حينما ندرك العلاقة الدلالية المعقدة والمتداخلة التي تربطه بشبكة المفاهيم الملازمة له. إن الإبهام لم يعد خاصية لصيقة ومؤسسة للمقدس، بل أصبح سمة من سمات الكتابات والأبحاث التي تحاول تحديده وتعريفه.

أما السؤال الثاني، فإنه يثير أكبر المشكلات تعقيداً وحساسية. تلك التي تتمثل في علاقة المقدس بالدين من جهة، وبالعمق السيكولوجي ـ الإحساسي للإنسان من جهة أخرى. في علاقة المقدس بالدين، تواجه الباحث أسئلة عديدة، من مثل، هل يشكل الدين جوهر المقدس، أم إن المقدس جوهر الدين؟ من يؤسس ويرسي الآخر هل الدين أم المقدس؟ هل يتكامل الدين والمقدس أم يهدم كل واحد منهما الآخر؟ هل يعضد الدين المقدس أم يحاربه؟ هل يمكن أن نماثل بين المقدس والإلاهي؟ هل مهمة الدين تكريس المقدس أم تقنينه وضبطه، ومن ثم تقييد أشكال حضوره، وأنماط الارتباط به؟ ... وإذا كان هذا الشق الأول محكوما بالوجود الخارجي والموضوعي للمقدس، فإن الشق الثاني

---

wunenberger (J.J), le sacré, P.U.F, 1981, p:61(1

يحيل إلى الحضور الداخلي والذاتي للمقدس، لذا فإن الأسئلة التي يثيرها تتمايز نوعا ما عن الأسئلة السابقة، من حيث إنها تصب في الكيفية التي يعبر بها الإنسان عن طاقاته الداخلية والدفينة والغامضة. فكيف يعبر بها الإنسان عن هذه الطاقة الداخلية؟ ماهي تمظهراتها؟ ماهي نوعية المعاني التي يهبها الإنسان لجسده، لسلوكاته، لأحلامه، لأشعاره، للعبه، لطقوسه وشعائره، لعلاقته بالمرئي واللامرئي، لعلاقاته بالزمن والمكان؟ ...

يشير السؤال الثالث إلى الخلفية النظرية والسياسية المتحكمة في مجموع الأبحاث التي تختص في هذا المجال. إنها خلفية موزعة بين جعل المقدس موضوعا لصيقا بالمجتمعات والثقافات العتيقة، ومن اعتبار المجتمعات الأوروبية الصناعية والتقنية قد تجاوزت المقدس وقطعت مع أشكال حضوره، وبين اعتبار المقدس حاضرا في هذه المجتمعات بأشكال وألوان جديدة. إن الإنشطار العام لهذه الخلفية لا ينفصل عن نوعية الغاية التي تتحكم في تناول المقدس. تلك الغاية التي يتوزعها هدف تحويل المقدس إلى موضوع ومن إبطال مفعول قداسته أو هدف الكشف عن ضرورة المقدس باعتباره القناة التي تحمل المعنى في علاقة الإنسان بذاته ومحيطه. إنه تجربة حياتية ووجودية للإنسان في علاقته بالعالم.

إن توزع الخلفيات النظرية والغايات المضمرة تارة والمعلنة تارة أخرى يسمح بتمديد مجال هذا السؤال الأخير، ليشمل الكيفية التي أصبح المقدس يتجاوز بها مجال البحث ليطل ويخترق بها المجال السياسي سواء في طابعه المؤسساتي أو اليومي. الأمر الذي يفرض مساءلة الكيفيات التي يتمفصل بها المقدس مع السياسي؟ ما الذي تفقده وتكسبه السياسة حين ارتباطها بالمقدس؟ ما الذي يفقده ويكسبه المقدس حين ارتباطه بالسياسة؟ ما موقع التخيلي والرمزي داخل هذه العلاقة؟

إنها الأسئلة الرئيسية التي تواجه الباحث في مجال المقدس، والتي يعالجها منظوريا حسب مرجعياته النظرية والتخصصية. فيما يخصنا، سنعمل على معالجتها انطلاقا من سؤالين مترابطين: ما المقدس؟ وما طبيعته داخل الثقافة العربية ـ الإسلامية؟ بالسؤال الأول سنثير الغنى والاختلاف الذي تعرفه بحوث المقدس. وبالسؤال الثاني سنخلق مواجهات المعنى بين هذه البحوث، والنصوص الإسلامية التي تستحضر وتعرض مفهوم المقدس بدلالاته المميزة بتميز سياقها الثقافي واللغوي.

2 . ما المقدس؟

هل يمكن اعتبار البدء بالبحث عن ماهية المقدس مدخلا، من مؤدياته الإمساك بالمقدس. أم إن البحث عن هذه الماهية إعلان بدئي بأننا سنتحرك خارج مجاله وسلطته؟

يعتبر ر. ماكاريوس، أن البحث في المقدس هو في ذاته إبطال لمفعول قدسية. بل إنه شكل من أشكال انتهاك المحرم (une violation de l'interdit) [2] بالفعل، البحث في المقدس تحويل له إلى موضوع شبيه بجميع موضوعات الفكر، موضوع يقال باللغة، ويفكر بها وفيها، الأمر الذي يخضعه لمنطقها وعقلانيتها الداخلية. وهو يدخل على المقدس ماهو غريب عنه ومتعارض معه.

لكن ألا نكون بهذه الكيفية قد ارتكزنا على تعريف للمقدس من حيث هو مالا يمكن إخضاعه لمنطق اللغة أو البحث؟ أي من حيث هو ما يفارق ويتعالى عن المجال الدنيوي بكل تبعاته ولواحقه؟ ألا يكون قول «ر. ماكاريوس» تعبيراً فقط عن شكل من أشكال التورط في فضاء المقدس، من حيث هو ما يُعْرَف ولا يُعَرَّف أو يحدد. ما يفارق عالمنا الإنساني ونرغب في نفس الوقت ضبطه.

إن افتراض إبطال مفعول المقدس، بفعل بحثه وتفكيره يحيل على تعريف معين للمقدس، بوصفه ما ينتفي بحلول ما يعارضه ويغاير طبيعته، وقد أرسى إ. دوركهايم هذا التعريف وأسس به البحث في هذا المجال.

يحدد دوركهايم قدسية المقدس بما يعارضها بشكل كامل عن مجال المدنس فالمقدس لا يلتقي بالمدنس إلا لكي ينتفي أحدهما ويظل الآخر قائما. وبذلك يتشكل كل طرف بوصفه نظاما خالصا ومتجانسا ومختلفا ومعارضا وموازيا للطرف الآخر. وبقدر ما يحيل المقدس داخل سياق تعارضه مع المدنس، إلى ماهو طاهر وخالص pur. فإن المدنس يحيل إلى ماهو دنس (profane) ونجس (souillé). إن المقدس في تصور دوركهايم، متماثل مع الإلاهي (le divin) والإلاهي ابتكار جمعي، لذا فإنه مميز بالتعالي عن حياة الأفراد. إنه الوجه المفارق والمتعالي لحياة الجماعة الدنيوية. ولأنه كذلك لا يستطيع التعايش مع ما يعارضه وينفيه سوى بكيفية موازية ومفارقة[3].

وبالرغم مما يمكن أن نخالف، أو نعترض به على هذا التصور، فقد أثار هذا التعريف، إلى جانب العمل الذي رافقه به م. موس M.Mauss، بدراساته حول الهبة والسحر[4] عنصرين أساسيين ظلا لصيقين ومرافقين لكل البحوث البعدية في هذا المجال. يتمثل العنصر الثاني وهو مرتبط بالأول، فيتمثل في أن هذه الإبهامية المحايثة للمقدس فرضت طريقا خاصا على مجال البحث يمكن نعتها بالتعريف أو البرهنة الخلفية. فكل سؤال عن المقدس يتحول إلى سؤال عما يعارضه ويخالفه، وكل تعريف للمقدس يحيل إلى تعريف ما يعارضه. بل يصبح تعريفا لهذا المعارض الذي نصطلح عليه بالمدنس.

---

2) Makarius (L.Levi), **le sacré et la violation des interdits**, Payot, Paris, 1974, préface de Raoul Makaruis, p:8

3) أنظر بهذا الخصوص :

- Durkheim (E), les **Formes élémentaires de la vie religieuse**, P.U.F Paris, 1986.

4) Mauss (M), **sociologie et anthropologie** P.U.F, 1950.première et deuxième partie

يعيد أ. دوما A. Dumas، في موسوعة إينفرساليس[5] نفس التعريف الدوركهايمي للمقدس. إنه ما يتعارض مع المدنس. وبذلك يتم التعريف بالتعارض مع المدنس. وبذلك يتم التعريف بالتعارض على نفس الطريقة الدوركهايمية، ليتقلص أمام الباحث تعقد المجال وتشعبه، حيث يصبح بالإمكان إرساء الحدود بوضوح بين ماهو مقدس وماهو مدنس، مثلما يمكن رصد علامات حضور طرف كل منهما بدقة وتمييز. إننا في ظل التعريف الدوركهايمي نعتقد أننا نعرف ما نتحدث عنه. تقول الباحثة «ل. ماكاريوس» «حينما نتحدث عن المقدس في الاثنولوجيا، فإن تعريف ما يناقض المفهوم ينقصنا. فالإثنولوجيون وعلى رأسهم دوركهايم، لا يترددون في معارضة المقدس بالمدنس. ولكن ماهو المدنس في تلك المجتمعات؟ المدنس في مجتمع يسوده الرجال سيشير إلى النساء. ولكن بما أننا نعرف أن النساء أكثر قدسية من الرجال. فإننا نكتشف بأنه في غياب معرفة ما يعارض لفظا محددا بدقة فإننا لن نعرف اللفظ ذاته»[6] لهذه الأسباب، تضيف هذه الباحثة بأن إبهامية لفظ المقدس وكذا أشكال الشطط في استعماله، لا يجب أن يقودنا إلى التصغير من حجم المشكل الذي يطرحه المقدس[7].

لا يطرح المقدس إذن مشكلة تعريفه فقط ولكن مشكلة تعريف ما يفترض أنه متعارض معه ومضاد له. الأمر الذي يثير السؤال عن فعالية المنهجية الوضعية التي تفترض استقلالية الذات عن موضوعها، بينما هي في واقع الأمر متورطة في رسم معالم «مقدس» محكوم بمنطق ذاتها الثقافية ومرجعياتها الدينية. إن المماهاة بين المقدس والإلاهي، أو بين المقدس والديني بقدر ما يؤسس مفارقة المقدس للدنيوي من حيث ماهو مدنس، فإنها تكشف ما يمارسه الملاحظون، ومن بينهم دوركهايم، من إسقاطات للمرجعية الثقافية اليهودية ـ المسيحية على ثقافات مختلفة ومغايرة، الأمر الذي يدفعهم أثناء بحثهم عن المقدس إلى إيجاد الديانة حيث لا توجد[8]. إن المقدس ليس هو الإلاهي، قد يكون تعبيرا من تعبيراته، أو تجليا من تجلياته، أو شكلا للاقتراب منه. إنه يلبي إحساسا لدينا يصعب تعريفه، مثله في ذلك مثل أي إحساس. عكس هذا فإن تمظهرات هذا الإحساس الكثيرة قابلة لأن تحلل[9]. ولأنه ليس مرادفا للإلاهي، تتحول جدلية المقدس من جدلية مفارقة إلى جدلية معيشة[10].

لقد عملت الأبحاث الكثيرة التي جاءت بعد دوركهايم، بأشكال وزوايا نظر مختلفة على رفع التوازي التعارضي بين المقدس والمدنس من جهة، ومن جهة أخرى،

5) Dumas (A), le sacré, in **Encyclopedia universalis**; vol 14. p.p : 579-580
6) Makarius (L.L) ibid, p:8
7) المرجع السابق، ص : 366.
8) نفس المرجع والصفحة
9) Wartelle(A); Reflexion sur le sacré, in **Corps et Ecrits**.n°3, 1982, p:59
10) Makarius (L.L), ibid, p:8

على فك وصال التماهي بين المقدس والديني من دون أن تنفي التشاركات والتعالقات الحاصلة بينهما . فالعلاقة بين المقدس والديني لم تكن يوما ما سهلة وبسيطة[11] . يتجلى تعقد هذه العلاقة في الاختلافات الحاصلة بين الباحثين حول تحديدها . فمقابل من يجعل المقدس متماثلا مع الإلاهي، أو مع الديني [12] . نجد من يؤكد الانفصال التاريخي بين المقدس والمؤسسات الدينية[13] . ومقابل من يجعل الديني مؤسسا للمقدس[14] نجد من يؤكد أن الديني لا ينشئ المقدس ويؤسسه بل يحاربه من دون رحمة[15] ...

إن كثافة هذه التعارضات في رصد العلاقة بين المقدس والديني، ترجع في رأينا إلى أمرين اثنين :

1) في إطار تحديدهم للعلاقة بين المقدس والديني لا يعير الباحثون اهتماماً كبيراً للإختلافات الحاصلة بين الديانات سواء على المستوى العمودي أو الأفقي . على المستوى العمودي - التاريخي، هنالك إختلافات كبيرة بين الديانات المجردة والنسقية، من مثل الديانات الكتابية - السماوية، والديانات «الأولية» التي ظلت ممركزة حول العلاقة المباشرة مع الطبيعة بعوالمها الخفية والظاهرة؛ هذه الاختلافات لها أثر كبير على نوعية العلاقة بين المقدس والديني . إن الديانات الكتابية، جعلت الكتاب واسطة بين المؤمن وكل ما يحيط به . فالعالم ينكشف للمؤمن عبر منطوقات الكتاب، ومن ثم سيكون المقدس متمايزاً عن الديني رغم أنه سيظل مرتبطا به، وأول سمة لهذا الارتباط، ستتخذ شكل إخضاع المقدس من طرف الديني . إخضاع قد يتخذ شكل تكييف جديد لمكونات معينة، وإبعاد لمكونات أخرى . سيلتقي المقدس مع الديني في نوعية العلاقة التي قد يربطها المؤمن مع الأشياء المحيطة به (أشياء، كائنات مرئية أو غير مرئية) . وداخل هذه العلاقة ذاتها سيحصل الصراع بين المقدس والديني، حيث إن الأول سيمحور هذه العلاقة ذاتهانوعية التصور والنهج والإحساس الذاتي، بينما سيدفع الديني بفضل توسط القول الإلاهي، بهذه العلاقة نحو، ليس الذات الفردية أو الجماعية، ولكن نحو الذات الإلاهية . إن المقدس في حالة ديانات مماثلة لا يكون كافيا لتفسير سلوكات المؤمن، على اعتبار أنه مطالب بنسق من الشعائر العملية والنظرية، الفردية والجماعية، الخاضعة لسنن وقوانين متضمنة في الكتاب الديني، ومفسرة أو مشروحة من طرف من لهم حظ الدراية ببواطن وظواهر الكلام الإلاهي (فقيه، راهب، حبر)، ومتبوعة بعقاب وجزاء[16] .

---

11) Wunburger (J.J).ibid, p:5
12) نحيل هنا على كازنيوف Jean Cazeneuve
13) نشير هنا إلى wuneburger (J.J), ibid, p:5
14) نقصد هنا : Tilliette (Xavier); faut-il laisser le sacré aux ethnologues? in, Corps et Ecrits, n°2, 1982,p:107
15) انظر رأي إ. ليفانس في المرجع السابق، ص : 108 .
16) wuneburger (J.J) ibid p :8

إن إغفال هذه الاختلافات العمودية بين نمط تشكل كل ديانة، أو أشكال بناءاتها الداخلية ينعكس سلبا على تحديد نوعية العلاقة القائمة بين المقدس والدين، مثلما ينعكس على نوعية تعريف المقدس ذاته. لقد انتبهت الباحثة «ل. ماكاريوس» إلى هذا الأثر الذي يخلفه إغفال هذه التمايزات. لذا كان السؤال الموجه لبحثها في المقدس كالتالي: ما المقدس «البدائي»؟ وفيم يتمايز بناؤه الداخلي عن مقدس الديانات «المتطورة»؟[17].

إلى جانب هذا، يتم إغفال الفروق الأفقية خصوصا حينما يتعلق الأمر بالديانات الكتابية الثلاث (اليهودية والمسيحية والإسلام). ويرجع هذا الإغفال إما إلى الاكتفاء بمعرفة العلاقة بين المقدس والديني سواء داخل اليهودية أو المسيحية، ومن تم تعميم هذه العلاقة على المجموع بحجة أنها ديانات كتابية، متشابهاتها تطغى وتتغلب على متمايزاتها، الأمر الذي يفضي إلى إسقاطات ليس إلا. أو أنه يرجع إلى نوع من التشبث بكونية المقدس، وكونية مقولاته على حساب ماهو متمايز ومختلف. يقول في هذا السياق هـ. ديديه H.Didier «بأن الزمني والروحي، المقدس والدنيوي، لا يتمفصلان بنفس الكيفية في أوروبا والعالم الإسلامي، ولكن التمفصل يوجد ضرورة، فتحديد ماهو مفارق Transcendant، وماهو محيط ومحدد من حيث هو حامل للإلاهي يعني رسم حد ووضع حدود لما يوجد خارج هذا المجال. إن إرساء المقدس يفضي بالضرورة إلى تأسيس نظام الدنيوي. وتعويض ديانة لأخرى يحدث دائما إعادة رسم لحدود المقدس والدنيوي، ومقدس الديانة المعوضة أو المهدمة يمكنه حسب الحالات إما أن يأخذ مرة ثانية من طرف الديانة الجديدة، ويحول إلى دنيوي حلال وطاهر، أو دنيوي حرام ودنس»[18].

تظل وحدة النوع الإنساني قائمة حسب «هـ. ديديه»، وهي تتجاوز حدود التنوع الثقافي واللغوي، لتبرز على مستوى النماذج الأصلية المقدسة[19]. وبالرغم من أن باحثا مثل «هـ. ديديه»، قد توجه نحو الإسلام بنصوصه المتنوعة[20]، فإن طموح الكونية والعمومية لم يسمح له باستقراء الجزئي والمختلف. خصوصا إذا ما علمنا أن المعاني الجهوية تسمح في جل الأحيان برسم حدود التعميم، وتخفيف ثقل الاسقاطات، مثلما تبرز في هذا المجال دقة تحديد طبيعة المقدس ونوعية العلاقات الشائكة التي تصله بالديني. يغفل هاجس الكونية والعمومية، حينما يكون على حساب السياقات الثقافية المحلية كثيراً من الأسئلة والصعوبات التي تعترض فعل تحديد وتعريف المقدس، وكذا تبيان علاقاته مع الديني. فالانتقال من ثقافة إلى أخرى يطرح أول ما يطرح بالرغم من تشابه الكلمات، مشكلة معنى ودلالة هذه الكلمات. صحيح، كما يطرح هـ. د. يديه بأن المقدس

17) Makarius (L.L), ibid, p :366

18) Didier (H); le sacré selon l'islam: in **Coprs et Ecrits**. n°2, 1982,p:181

19) المرجع السابق، ص: 189.

20) انظر دراسته المذكورة سابقا والمترجمة بمجلة مواقف، ع: 65.

والدنيوي، بكل المقومات الملحقة بهما تجد منبعها في جذور لغوية مشتركة بين لغات سامية كثيرة، وهي جذر (ق . د . س) ـ (ح . ر . م) ـ (ر . ح . م)[21]. لكن هل يكفي هذا للتوقف عند خلاصة مطمئنة مثل : إن هذا الأمر يحيل إلى البنيات الكونية للمقدس[22] دون اعتبار الصعوبات التي ستواجه هذه البنيات حينما نبحث وجهها المحلي. إن لفظة مثل profane تعترضها صعوبات كبيرة داخل الثقافة العربية ـ الإسلامية، هل نجعل مرادفها هو المدنس أم الدنيوي أم لفظا آخر؟ هل الدنيوي مدنس داخل هذه الثقافة؟ هل هو معارض ومضاد لما هو مقدس وقدسي أم إن الدنيوي حاضر داخل فضاء المقدس؟

لن نجيب الآن عن هذه الأسئلة لأننا سنعود إليها بتفصيل، ولأن غرضنا هو تبيان ما ينتجه إغفال التمايزات سواء العمودية منها أو الأفقية بين الديانات والكيفية التي ينعكس بها على تحديد نوعية العلاقة بين المقدس والديني.

2) يتمثل العنصر الثاني الكامن وراء كثرة الاختلافات في تحديد نوعية العلاقة بين المقدس والديني، في إغفال تمييز أساسي إنتبه إليه الفيلسوف الألماني إ. كانط E. Kant أرساه عبر إيضاح الفرق بين المقدس Sacré والولاية والقداسة sainteté يشير المقدس إلى علاقة بين ذوات وأشياء أو موضوعات، هي موضوعات وأشياء العالم. بينما القداسة تحيل إلى علاقة بين ذوات (ذات إلاهية وذوات المؤمنين، ذات قدسية وذوات المؤمنين)[23]. يضيف ج. شلهود، في نفس السياق، بأن المقدس يعانق في نفس الوقت كلا من الطاهر والنجس، بينما الدين موجه نحو القداسة[24]. إن هذا التمايز بين المقدس والقداسة، بقدر ما يعكس التمايز بين المقدس والدين، يحيل أيضاً إلى درجات التداخل والقرب الشديدين بينهما. فمقولة المقدس ليست منفصلة عن مقولة القداسة، أما تمفصلهما فيختلف من ثقافة إلى أخرى. لا تراعي عملية المماهاة بين المقدس والدين، أو المقدس والإلاهي، هذه التشابكات والتمايزات، الأمر الذي يفضي بشكل سهل إلى وضع خطوط التوازي والتعارض الكاملين بين المقدس والدنيوي. وقد عمل باحثون مختلفون على الكشف عن هشاشة هذه الفكرة، حيث اعتبر إ. بريتشارد E.Pritchard [25] أن العلاقة بين المقدس والدنيوي مطاطية وحركية، وليس تعارضية ومتوازية. فمكونات العالم الدنيوي ليست غائبة عن مجال المقدس، سواء على مستوى الوعي أو السلوكات. والاستمرارية حاضرة بما أن الجسد يستخدم، مثله في ذلك مثل كثير من السلوكات. الدنيوية في كثير من الطقوس واللعب الطقوسي أكبر دليل على الاستمرارية الفيزيو ـ نفسية بين السلوكات

21) المرجع السابق، ص189.
22) نفس المرجع والصفحة
23) Bruch (J.L); **la philosophie religieuse de Kant**, Aubier.ed. Montaigne 1968,p :133
24) Chelhod (J); **structure du sacré chez les Arabes**. Paris. mais oeuvre et larose 1964, p:42
25) أنظر هذه المعلومات في : Wunenburger (J): ibid,p:72-73

المقدسة والدنيوية. إضافة إلى ذلك، قد تؤدي أشياء دنيوية بسيطة، مثل شرب الماء، وظيفة إرواء العطش وفي نفس الوقت وظيفة قدسية يؤشر عليها شكر الله وحمده.

وفي نفس سياق هدم الهوة التعارضية بين المقدس والدنيوي ورفع المماثلة بين المقدس والإلاهي، اعتبر م. إلياد M.Elaide أن المقدس لا يتماثل مع الإلاهي، بل إنه تجل له، وهو ما عبر عنه ب hiérophanie إن المقدس تجل للإلاهي في الزمان والمكان والسلوك والعمران والهندسة والطبيعة... ومن حيث هو كذلك تظل إمكانية العبور من الدنيوي إلى المقدس، ومن المقدس إلى الدنيوي حضارة على الدوام. وتلعب الطقوس حسب م. إلياد دور الجسر الذي يسمح بحدوث هذا العبور دون مخاطر، من الزمن العادي إلى الزمن القدسي[26]. إن الطقوس تسمح بهذا الفعل لأنها تعيد التحيين réactualise، ولا تحتفل بذكرى ماضية، أو بزمن أصلي ميثي، من حيث هو الزمن المؤسس للأزمنة الوجودية والتاريخية[27].

نفس الإمكانية، تحتضنها العلاقة بالمكان المقدس. فهذه التجربة تجعل إمكانية تأسيس وتشكيل العالم قائمة باستمرار، لذلك يقول م. إلياد: «حيثما تمظهر المقدس في المكان، انكشف الواقع وحدث العالم»[28].

يرتكزم. إلياد في تصوره للمقدس، من حيث هو تجل، على الكيفية التي يتصور بها إنسان المجتمعات التقليدية، أو المؤمن، العالم من حيث هو عالم منشطر إلى كون منظم ومقدس cosmos (عالمنا نحن)- وآخر غير متعين Chaos (عالم الجن والشياطين)[29]، لكن هذا الإنشطار أو القطيعة بين العالمين، ليست قارة وثابتة، على اعتبار أن المقدس يحل ويتمظهر في أية لحظة، وأولى أشكال تمظهره تبرز في زمن تكون الكون temps cos-mogonique ذاته. إنه زمن قدسي ودائري ونموذجي بالنسبة لكل الأزمنة القدسية سواء تلك الحاضرة في الطقوس أو الأساطير[30].

لا يسقط م. إلياد في فخ ثنائية الإنسان التقليدي والمعاصر، مثلما لا يعتبر المقدس سمة فقط للثقافات التقليدية بل تجربة يعيشها الإنسان ككل، من حيث هو كائن منفتح على العالم ومتواصل معه بنفس اللغة التي يجسدها الرمز. فإذا كان العالم يتحدث إلى الإنسان عبر النجوم والأجرام السماوية والنباتات والحيوانات والأنهار... فإن الإنسان يجيبه بالحلم والحياة التخيلية، بالطوطم وبقدرته على الحياة والموت والحياة من جديد، تلك الحياة التي تضمنها وتحققها طقوس العبور[31].

---

26) Eliade (M); le sacré et le profane, Gallimard 1965, p :60

27) المرجع السابق، ص: 77.

28) نفس المرجع، ص: 57.

29) المرجع نفسه، ص: 28.

30) المرجع نفسه، ص: 71

31) Eliade (M); Aspects du Mythe; Gallimard; 1963 pM 178

لقد أصبح المقدس مع م. إلياد حالا في جميع أشكال المكان والزمان التي يرتبط بها الإنسان سواء بشكل مباشر أو رمزي، فهو يتجلى في ارتفاع الجبل وهندسة القمر ونمط العمران وفي ارتفاع السماء وسيولة الأنهار... مثلما أصبح بالإمكان عبور هذه التمظهرات المقدسة للعيش في زمن الآلهة، أو الزمن الأول، بفضل الفعل الطقوسي، أو فعل الحكي القدسي (الأسطورة)[32]. وقد سمحت المرجعية الفينومينولوجية لإلياد، بالإنصات لتجربة المؤمن في إنفتاحاتها الدلالية والرمزية، الأمر الذي لم يكن ممكنا مع المرجعية الوضعية التي تفصل بين الإنسان وعالمه وترسي إستقلالية الأشياء وإكراهيتهما.

لقد أغنى م. إلياد، كما يقول «س. تيل Xavier Tille»، الدراسات داخل مجال المقدس بمفهوم التجلي hierophanie الذي سمح بتجاوز الثنائيات التعارضية، ومن ثم إعلان أشكال التواصل القائمة بين المقدس والدنيوي[33]. وبقدر ما كان المنهج المقارن إحدى علل هذا الاغتناء لأنه يسمح بالإنفتاح على ثقافات وحضارات متعددة بأشكال تعبيراتها الرمزية الدينية، فإنه من صلب هذا الغنى الثقافي الحضاري إنتبه باحثون آخرون إلى أن التوقف عند حدود الكشف عن التمظهرات الموضوعية للمقدس في الكون يغفل ويحجب جهة أخرى يستوطنها المقدس بامتياز وتتمثل في البعد الأخلاقي الإنساني[34].

يعرف ر. كايوا R.Callois المقدس بوصفه «مقولة الحساسية Catégorie de la sensibilité، تلك المقولة التي تعتبر ركيزة للديني، وكذا للإحساس بالاحترام الذي يغمر المؤمن. إنها الفكرة الأم للديانة كما يقول هوبرت Hubert، فالأساطير والمعتقدات تحلل مضامينها بطريقتها الخاصة والطقوس تستعمل خاصيتها، أما الأخلاق الدينية فإنها مشتقة منها بينما الكهنوتية تمنحها والقبور والأمكنة المقدسة وكذا الأثار الدينية تتبثها في المكان وتجذرها. إن الديانة هي إدارة المقدس»[35]. بناء على هذا التعريف، لن يعود المقدس ما يحل بشكل موضوعي في الكون، بل إنه خاصية قد تكون ثابتة أو عابرة لبعض الأشياء، كالأدوات المستعملة في الشعائر والطقوس، ولبعض الكائنات كالملوك والرهبان، ولبعض الأمكنة كالقبور والكنائس والأماكن المرتفعة، ولبعض الأزمنة كأيام الأحد، ورأس السنة وأعياد الفصح[36]. إنه خاصية مميزة بحركيتها الطاقوية الأمر الذي يجعله منبعا لفعالية غامضة، متناقضة وتكاملية.

إن المقدس، حسب ر. كايوا، حساسية، ولذلك فهو طاقة energie، أو قوة داخلية غامضة لا يمكن تعريفها بذاتها بل فقط في علاقتها بالدنيوي[37]. وإذا كان دوركهايم قد

32) المرجع السابق، ص : 16.
33) Tilliette (X); ibid, p M 133
34) المرجع السابق، ص : 116.
35) Caillois (R); **l'homme et le sacré**, Gallimard. 1950, p :18
36) المرجع السابق، ص : 18.
37) نفس المرجع والصفحة.

ركز على تعارض الطرفين بشكل كامل، فإن «كايوا» لا ينفي هذه الخاصية، بل يثير إلى جانبها خاصيات أخرى. فهما متعارضان، على اعتبار أن المقدس مشكل من طاقات وقوى. بينما الدنيوي مشكل من مواد وأشياء، لكنهما مع ذلك ضروريان معا لإستمرار الحياة وتطورها[38].

يتميز المقدس بسمتين متعارضتين، فهو مخيف ولذلك يستدعي الحذر، وهو مرغوب فيه، ولذلك يستدعي الجسارة. .[39]، ولأنه كذلك ينتشر على الدنيوي محاولا تهديمه، بينما الدنيوي يعمل على إضعاف المقدس وإنهائه. ونظراً لأن التعارض حاصل بينهما من حيث هو تعارض تكاملي، فإن ضرورة تنظيم علاقتهما بشكل صارم تصبح قائمة. إن الطقوس les rites، حسب كايوا تلعب هذا الدور، فهي تنظم العلاقة التعارضية - التكاملية سواء على مستوى المقدس ذاته، أو على مستوى علاقته بالدنيوي [40]. في المجال الطقوسي يبدو الحديث عن التعارض الكامل بين المقدس والدنيوي شيئاً غريبا عن المقدس ذاته، فالطقوس تكشف الكيفية التي يشرف بها نظام العالم على توزيع المقدس، تلك الكيفية التي يسمها غموض المقدس من جهة، وإنشطاره إلى مقدس إحترام sacré de respect يحيل على نظرية المحرمات théorie des interdits ومقدس إنتهاك sacré de violation يحيل على نظرية الحفل théorie de la fête من جهة ثانية[41]. إن مقدس الإحترام مرتبط بالوضوح الإجتماعي، وبفضل المحرمات تضمن وتصان كل القواعد والتراتبات والممنوعات. بينما مقدس الإنتهاك، فإنه مقدس يَهدرdépense ويُهْدَر se dépense ففي الحفل مثلا لا توجد حسب كايوا سلطة أخرى، مثلما لا نجد إحتراما لا للمرأة أو الشيخ[42] من داخل مفهوم مقدس الانتهاك، وبالضبط من صلب مفهوم الإهدار أو الإسراف يمدد «ج. باطاي G.Bataille» مجال القداسة ليشمل الإقتصاد. يوصي ج. باطاي بحصر إطلاق لفظ الإسراف la dépense على الأشكال غير المنتجة/ من مثل الجنائز، الحروب، الطقوس، بناء الآثار والمقابر، اللعب، النشاط الجنسي الذي لا يشرط بالتوالد... تلك الأشكال التي يتحكم فيها مبدأ الفقدان أو الضياع la perte [43]، يتجسد هذا المبدأ داخل مجال الطقوس في التضحية le sacrifice التي هي إسراف عنف وتبدير دام للناس والحيوانات. لذا يقول ج. باطاي بأن التضحية ليست شيئاً آخر سوى إنتاج للأشياء المقدسة. ولأن الأمر كذلك يصبح المقدس ذاته مبنيا على مبدأ الضياع أو الفقدان[44].

38) المرجع نفسه، ص : 80.
39) نفس المرجع، ص : 21
40) المرجع نفسه، ص : 92.
41) المرجع السابق، فصل III وIV.
42) Caillois (R); Confréries, ordres, sociétés secrétes Eglises, in **le collège de sociologie**, n.r.f, Gallimard 1979, pp : 268-290.
43) Bataille (G): **la part maudite**, ed. Minuit, 1967, p:27.
44) المرجع السابق، ص : 28

نفس الأمر يمكن قوله عن الشعر والهبة le don. فالشعر إبداع مؤسس على الإسراف والضياع، لذا يظل معناه قريبا جدا من معنى التضحية. كذلك الهبة، فهي خسران وضياع. إنها تقصي كل تبادل لترسي العلاقات على العطاء حينما يهب المرء شيئاً ما، فإنه ضمنيا يفرض على الموهوب له أن يهب له ماهو أكبر قيمة وأرفع ثمنا، حتى يرفع التحدي والإحتقار، وبذلك ينخرط في ممارسة التبذير والضياع. وبما أن الهبة ليست هي الشكل الوحيد الذي يتخذه البوتلاش potlach، حسب ج. باطاي، فإن مبدأ الضياع قد يتخذ شكل تحدي فرد لآخر عبر فعل الإسراف المدمر للثروة. قد يتخذ البوتلاش مثلا، شكل نحر لمجموعة من الأضاحي أمام باب الخصم أو على تخوم تراب جماعة معينة، الأمر الذي ستضطر معه هذه الجماعة إلى نحر عدد أكبر، يسمح لها برفع التحدي وإستعادة كرامتها[45].

إن مبدأ الخسارة أو الضياع الذي يؤسس أشكال البوتلاش بشكل خاص، والاقتصاد العام economie générale بشكل عام، من حيث هو إقتصاد مبني على الإسراف يتجسد بشكل رئيسي في التضحية/ الأضحية. فهذه الأخيرة ترسخ التعارض القائم بين الإقتصاد العام الموسوم بالإسراف الدائم، والحضور المستمر للفائض، والاقتصاد الخاص، القائم على جمع الثروة مخافة ندرة المواد. إنها القسمة اللعينة la part maudite، والمقدسة في نفس الوقت للإقتصاد الخاص. فهي تشكل فائضا داخل الثروة النافعة، لذا لا نحصل عليها إلا لكي نستهلكها من دون جني ربح من وراء ذلك. نتيجة لذلك تظل الأضحية منذ لحظة إختيارها كضحية القسمة اللعينة والموعودة للإسراف العنيف. لكن نفس اللعنة التي تلحقها، تنتزعها من نظام الأشياء لترفعها إلى درجة الاعتراف (القدسية). حيث تشع صورتها داخل حميمية وقلق، وعمق الكائنات الإنسانية[46].

لم تكن الأضحية قبل ج. باطاي تشكل إحدى رموز المقدس التي تعكس حضوره في المجال الاقتصادي، مثلما تجسد إزدواجيته (إسراف وعنف مقابل إعتراف وتقديس) الأمر الذي جعل الانتباه إلى وضعها يتسم بالجزئية، عبر حصرها في المجال الرمزي-الطقوسي فقط. إن أعمال «ر. كايوا» و«ج. باطاي»، وجهت البحث في المقدس وجهة أخرى، حيث لم يعد المقدس متماهيا مع المحرم أو محصورا في مجاله، بل أصبح يستدعي فعل الإنتهاك بشكل ملازم. إن المحرم يستدعي فعل انتهاكه على اعتبار أن حضورهما، يجيب، كما يقول باطاي، عن حركتين متناقضتين : فإذا كان المحرم يمنع ويبعد ويقصي، فإن الإفتتان بهذا المحرم يدرج ويدخل ويحضر فعل الإنتهاك[47].

45) المرجع نفسه، ص : 32
46) نفس المرجع، ص : 104
47) Bataille (G) ; Erotisme; U.G.F, 1965, pp: 75-76

وإذا كان الكشف عن حضور وملازمة فعل الانتهاك لمجال المقدس، سواء من طرف ر. كايوا عبر نظرية الحفل. أو من طرف ج. باطاي عبر مبدأ الضياع والإسراف، قد أبرز بشكل جلي عمق الازدواجية المحايثة للمقدس، فإن بحوث ر. جيرار R.Girard تستبعد هذه الازدواجية لتجعل المقدس رديفا للعنف.

يقول ر. جيرار: «... قلنا العنف والمقدس، والحقيقة أنه لو يمكن أن نقول العنف أو المقدس، ذلك أنهما في النهاية شيء واحد. الفكر الانثولوجي يتقبل القول بوجود كل معاني العنف في المقدس، ولكنه يضيف إلى ذلك بأن المقدس يتضمن شيئاً آخر غير العنف. وقد يكون هذا الشيء نقيضا للعنف. هنالك النظام والفوضى، الحرب والسلم، الخلق والتدمير، حتى ليبدو أن المقدس يتضمن أشياء متنافرة إلى درجة يعجز معها الأخصائيون عن حل هذا التشابك، بل عجزوا عن إعطاء تعريف مبسط للمقدس. إن مفهوم العنف المؤسس يوصلنا إلى تعريف في منتهى البساطة، تعريف واقعي يعبر عن الوحدة دون أن يتجاهل التعقيد، تعريف يمكنه تنظيم جميع عناصر المقدس في مجموعة متكاملة وواضحة»[48].

إن المقدس عنف، ولأنه كذلك فهو متمايز عن الدين والذي ليس شيئاً آخر غير ذاك المجهود الجبار للحفاظ على السلم[49]. فبفضل المحرمات والطقوس يعمل الدين على دفع الناس للخروج شيئاً فشيئاً، عن نطاق المقدس، حيث يفرغ العنف الواقعي من طبيعته ليتحول إلى عنف رمزي، هو أساسا عنف أضحوي. يقول ر. جيرار «إن المقدس هو العنف وإذا ما كان الديني يعشق العنف، فدائما بوصفه يحمل فيما بعد السلم. إن الديني موجه كلية نحو السلم. ولكن الوسائل التي يسلكها لأجل تحقيق هذا السلم لا تخلو أبدا من العنف الأضحوي»[50]

3 . طبيعة المقدس في الثقافة العربية الإسلامية

كيف يمكن تعريف المقدس في الثقافة العربية الإسلامية؟ وكيف يمكن لهذه الثقافة أن تتدخل بنصوصها ومقوماتها في مجرى ما عرضناه سابقا من تعارضات واختلافات حول تحديد ماهية المقدس؟ وهل يمكن الاكتفاء بإسقاط هذه التعريفات على لغة وثقافة متمايزتين بنفس درجة تمايز ثقافات ولغات أخرى عنهما؟ ما معنى كونية المقدس وكونية المقولات الملحقة به؟ ما الكيفية التي يتمفصل بها الديني والمقدس؟ وهل تحتفظ لفظة المقدس بخاصياتها أم أنها تتوارى لتترك المجال لحدود وألفاظ أخرى؟

---

48) جيرار، روني، **العنف والمقدس**، ترجمة جهاد هواش، وعبد الهادي عباس، دار الحصاد للنشر والتوزيع. 1992، ص: 281

49) Girard (R): **Des choses cachées de puis la fondation du monde**, éd. Grasset et Fasquelle, 1978, p:49.

50) المرجع السابق، نفس الصفحة.

إنها الأسئلة التي سنتحاور بها ومن خلالها مع بعض الباحثين الذين اشتغلوا على المقدس في الثقافة العربية الإسلامية قصد تبيان ما أوضحوه وأغفلوه في نفس الوقت.

ينبه جوزيف شلهود J.Chelhod إلى ضرورة تمييز المقدس sacré عن القداسة sainteté داخل الثقافة العربية الإسلامية، على اعتبار أن المقدس متمايز للدين[51]. فإذا كان المقدس يعانق في نفس الوقت كلا من الطاهر le pur والدنس l'impur، فإن الدين موجه نحو القداسة بماهي طهارة pureté[52]. بناء على هذا التمييز اعتبر الإسلام قد عقلن المقدس السابق عليه، ومحوره حول الله[53] مما أفضى إلى جعل مجال القداسة مفارقا ومعزولا عن باقي العالم[54] بينما ظل المقدس في ظل هذا الوضع عبارة عن طاقة غامضة شبيهة بمجال مغناطيسي يمارس جاذبيته، تلك الجاذبية التي عمل الإسلام على توجيهها نحو الله[55].

إن تحويل الإسلام القداسة إلى مجال مفارق سمح لجوزيف شلهود بالحديث عن مقدس طاهر sacré pur بوصفه ما يتقابل في اللغة العربية ـ الإسلامية مع لفظة الحرام التي تعني الإلاهي le divin أو ما يحتضن نفسا إلاهيا[56] تحيل لفظة الحرام إلى ماهو قداسي saint في تعارضه الكامل مع ماهو نجس souillé، مثلما تشير إلى ماهو ممنوع interdit كلية أو جزئيا، وبذلك فإنها تصبح المقولة الأساسية المعبرة والمجسدة في نفس الوقت للمقدس الإسلامي، سواء من حيث ازدواجية دلالاته، أو من حيث غموضه. يقول ج. شلهود بأننا إذا ما تجاوزنا تعريف المقدس بتعارضه مع الدنيوي، وإذا ما تجاهلنا طبيعة القوة التي توجد وراءه، فبإمكاننا أن نؤكد أن المقدس في الثقافة العربية الإسلامية يتمظهر في شكلين متعارضين هما الطاهر (الطيب) والدنس (الخبيث) إنها عناصره الأساسية على اعتبار أن الطاهر سيكون على صلة بالسماوي ـ الديني بينما الدنس سيكون على صلة بالمجال السحري والجني. وبين السماوي والدنيوي يحضر الحلال le licite والحرام l'illicite، فالأول ينظم العلاقة بالمجال الدنيوي بينما الثاني فإنه ينظم العلاقة بالمجال السماوي[57].

بهذه الكيفية يعلن ج. شلهود بنية المقدس الإسلامي، بوصفها ممركزة ومحورة حول مقولة الحرام المزدوجة الدلالة، فبدلالتها على الطهارة أو القداسة تحيل على المقدس الطاهر، وبدلالتها على المنع تحيل على ما ينظم العلاقة بين المقدس وما يعارضه مجسداً في ماهو مدنس، وبذلك تعكس مقولة الحرام أكثر من مقولة المقدس الازدواجية والبناء الداخلي للكيفية التي يتصور بها الإسلام مقولة المقدس.

---

51) Chelhod (J); ibid; p:55

52) المرجع السابق، ص : 42.

53) المرجع السابق، ص : 55.

54) نفس المرجع، ص : 55.

55) المرجع نفسه، ص : 58

56) نفس المرجع، ص : 56.

57) نفس المرجع، ص : 55.

لايضيف «مالك شابل» عناصر جديدة للبنية التي أرساها ج. شلهود فهو ينطلق من نفس الازدواجية التي تحملها لفظة الحرام من حيث إنها تحيل على الممنوع (المحرم) وعلى التقديس(الإحرام والحرام)، ليوزعها إلى حدين هما التطهر purification والإحرام. فالتطهر يتجسد بشكل جلي على مستوى الفرائض والمعاملات وتجسده مقولة الحلال.

فالحلال يقوم على التطهر سواء في مستواه الأولي الذي قد يتعلق بما نتناوله من طعام طيب. أو في مستواه الروحي الذي يعنى التطهر مما ليس الله. أما الإحرام فيتجسد في مقولة الامتناع أو المحرم (الممنوع)الذي سيهدف رفع النجاسة la souillure، سواء في أشكالها الصغرى الجسدية أو الكبرى من مثل نجاسة النفس والسلوك[58].

إن اختزال المقدس في الحرام بالنسبة لجوزيف شلهود، والتركيز على مقولتي الحلال والحرام بالنسبة لمالك شابل، لم يسمح لهما بالكشف عن تعقد وحركية المقدس الإسلامي. فاعتبار المقدس الإسلامي، مقدسا طاهرا ومفارقا من طرف ج. شلهود، هو نتيجة لهذا الاختزال الذي من مؤدياته إغفال بعد مؤسس للمقدس الإسلامي ألا وهو بعد الانتهاك. الناتج عن حركية المقدس والدنيوي في الثقافة العربية الإسلامية. أما التوجه من طرف مالك شابل نحو منطقة الحلال والحرام بوصفها المنطقة المركزية لمجال القداسة الإسلامي فإنه يفضي مباشرة إلى إغفال ما يوجه ويحدد معالم هذه المنطقة والمتمثل في طبيعة وماهية المقدس.

إن المقدس أشمل من الحرام بما تحمله اللفظة من ازدواج وغموض داخل الثقافة العربية الإسلامية. على اعتبار أن الحرام بماهو حرام وممنوع، واحترام وتقديس لا يحيل سوى إلى بعد واحد، هو بعد المنع والاحترام، بينما يغفل بعد الاختراق والانتهاك الذي لازم المقدس الإسلامي. وإذا كان فعل الانتهاك يسهل الكشف عنه داخل مجال المقدس من حيث هو ما يعانق الطاهر والدنس، فإن مجال القداسة أو الولاية la sainteté لا يشير في الثقافة العربية الإسلامية إلى الطهارة فقط، بل إنه يدل أيضاً على البركة [59]. وداخل مجال هذه الدلالة انبنت وتأسست القداسة الصوفية بشكليها الفلسفي والشعبي سواء بالشرق أو بالغرب. لقد ارتكزت القداسة الصوفية بالشرق على فعل الانتهاكtransgression، انتهاك الحجب والقواعد الأخلاقية ـ التشريعية واللغوية، مثلما تأسست القداسة الصوفية بالمغرب على مبدأ الانتهاك الذي جسدته مناقبها وطقوسها[60].

يبرز غنى وتعقد المقدس الإسلامي في تعدديته الدلالية من جهة وإحالاته المختلفة على جهات متعددة، الأمر الذي يجعله أكثر شمولية من الحرام أو القداسة. فهو قد يطلق

58) Chebel (M) : **L'imaginaire arabo-musulman**, Paris P.U.F, p.pM 125-129

59) ابن منظور، **لسان العرب**، المجلد الثالث، دار لسان العرب ـ بيروت، ص : 33-34.

60) انظر البعد الرمزي للنص الطقوسي في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

على الله في صيغة قدوس ومقدس، وقدُس ليعني الطهارة والتنزيه[61]، وقد يرتبط بالمؤمن في عموميته في صيغة التقديس ليدل على الصلاة والتعظيم والتكبير والتطهير[62]، أو بالمؤمن المحدد في الأنبياء وأقطاب الصوفية والولاية في صيغة القديسين أو المقدسين أو ملك القدس[63] ليعني أولئك الذي استطاعوا الجمع بين الطهارة الذاتية والعرضية مثلما قد يطلق على الملائكة في صيغة روح المقدس ليدل على من خلق من طهارة [64]. وقد يطلق على المكان في صيغة بيت المقدس، أو المسجد الحرام، أو مكة المقدسة، ليدل على حظيرة المقدس، أي ما يحظر فيه ما يعارض القدس، أي الطهارة [65] وقد يطلق على الزمان في صيغة الأشهر الحرم، ليعني الحظر والمنع وكذا الاحترام الناتج عن حرمة الأوامر الإلاهية.

إن تعددية الدلالات والجهات التي تحيل عليها لفظة مقدس أو جذر قدس بشكل عام، يبرز أن المقدس الإسلامي ليس مفارقا مثلما اعتبر ذلك ج. شلهود بل هو متراتب وحاضر في الزمان والمكان والذوات. وتراتبيته العمودية هاته لا تجعله متعارضا أو مناقضا للدنيوي le profane، بل إن الدنيوي يحتل موقعا داخل الفضاء المتراتب للمقدس. فالطبيعة داخل التصور الثقافي الإسلامي طاهرة أصلا، وهي مكان صالح لإقامة الصلاة مالم يدخل عليها ما يدنسها سواء من فعل الإنسان أو الحيوان أو الشيطان [66]. إنها مدنسة بالعرض لا بالجوهر كما يقول الفقهاء والصوفية. إضافة إلى ذلك لا يحضر الحرام بوصفه مرادفا للمقدس بل إنه بعد من أبعاده فقط، وهو مايسمح لنا بالقول بأن لفظة الحرام مؤطرة في دلالتها بلفظة المقدس. إن المقدس هو أصل المحرم وليس العكس. صحيح قد يؤدي التحريم إلى التقديس لكن بعد أن يكون قد تم ارساؤه واستدخاله، ولكي يحصل هذا لابد أن تكون معالم المقدس قد تحددت سواء على المستوى الذاتي أو المجالي أو الزماني.

يتشكل فضاء المقدس الإسلامي من ثلاثة حدود وليس من حدين فقط، فإذا كان الدنيوي profane لا يناقض ولا يوازي المقدس فإن المدنس l'impur يحمل نوعا من التعارض مع المقدس، على اعتبار أن المدنس هو ما يقابل الخبيث في عمومه. فداخل الخبيث هنالك درجات، وأعلى هذه الدرجات هي النجاسة la souillure، أما أعلى درجات النجاسة la souillure، فتتمثل في النجاسة الروحية التي قد تطلق على الكافر أو الأشياء المحرمة كلية، إذا ما استثنينا حالة الضرورات التي ترفع المحظورات. إن النجاسة

---

61) ابن منظور، مذكور سابقا.
62) انظر ابن كثير، **تفسير ابن كثير**، المجلد الأول، دار الفكر، بيروت، ص : 72.
63) انظر ابن عربي، **الفتوحات المكية**، الجزء الثاني، دار صادر، بيروت، ص : 109-110.
64) الحسن الأشعري، **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، تحقيق دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت، لبنان، 19[illegible]، ص : 51.
65) ابن عربي، مذكور سابقا، ص : 110.
66) نفس المرجع والصفحة.

تهدم الطهارة وتنفيها خصوصا في درجاتها العليا. أما الدنيوي le profane فإنه المجال الذي تلتقي ضمنه، وتحتك كل الحدود. ولذلك يحمل الدنيوي وضعه المتميز في المنظومة الإسلامية. فهو حاضر بحدود متحركة داخل المقدس والمدنس.

حينما نستحضر هذه العلاقة المتميزة للمقدس بالدنيوي، يبدو تحديد موقع الحلال والحرام واضحا. إنهما ما ينظم هذه العلاقة وما يعمل على الحفاظ على توازناتها.

مع الحلال والحرام تبرز الحركة العمودية والأفقية للمقدس الإسلامي والخاضعة لآلية التراتب والتواصل. يقول الغزالي: «إعلم أن الحرام كله خبيث لكن بعضه أخبث من بعض. والحلال كله طيب لكن بعضه أطيب من بعض وأصفى منه»[67]. مع الحرام يحضر الخبيث والدَّنس l'impur ومع الحلال يحضر الطيب والطاهر le pur، لكن هذا الحضور ليس ثابتا ومتساويا بل يخضع لتراتب وهو ما يمنحه حركية من جهة، ويجعل مهمة رسم الفواصل بينهما أكثر صعوبة من جهة أخرى.

يقدم الغزالي فرضية تسمح بتبيان الفواصل النظرية بين الحلال والحرام. ترتكز هذه الفرضية المعيارية على ما يسميه بالحلال المطلق والحرام المحض. فالحلال المطلق هو ما خلا عن ذاته الصفات الموجبة للتحريم في عينه، وإنحل عن أسبابه ما تطرق إليه تحريم أو كراهية، من مثل الماء الذي يأخذه الإنسان عن المطر قبل أن يقع على ملك أحد. أما الحرام المحض فإنه ما يحمل صفة محرمة لا يشك فيها، كالشدة المطربة في الخمر أو النجاسة في البول، أو ما حصل بسبب منهي عنه قطعا كالمحصل بالظلم أو الربا ونظائره[68]. إنه الحلال البين والحرام البين، لكن بما أن الشبهة واقعة بينهما لا محالة، فإن إثارتها تبدو ضرورية في هذا المجال. يعرف الغزالي الشبهة بأنها ما اشتبه على المرء أمره بأن تعارض له فيه اعتقادان صدرا عن سببين مقتضيين للاعتقادين[69]. ولأنها كذلك فهي مميزة عن الحلال والحرام، لكن حدوثها يدخلهما معا في نوع من التواصل والاتصال يصعب في كثير من الأحيان تعيين حدوده. تتراتب الشبهات مثلها في ذلك مثل الحرام والحلال، لكن تحديد مراتبها يبدو ضروريا لإستنباط الحلال والحرام[70].

حينما تحضر الشبهة يخرج الحرام من دائرة بيانه ووضوحه ليتخذ شكلا متراتبا يمكن تحديد درجاته ومراتبه في خمس:

- حرام مطلق وهو ذاك الذي عرفناه سابقا، ويمكننا أن نضع مقابله ما يحرم لنجاسته، أو لشبهة واضحة، أو معصية جلية أو ضرر أكيد.

- ما يتطرق إليه إحتمال التحريم سواء بحصول شبهة (يجب التحقق منها) أو يكره

67) الإمام أبي حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الثاني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992، ص: 196.
68) المرجع السابق، ص: 111.
69) نفس المرجع، ص: 112.
70) نفس المرجع، من ص: 111 إلى ص: 131.

إجتنابه، أو يستحب إجتنابه (ليس بحرام لكن تركه يدخل في ورع الصالحين).

- ما يحرم للاحترام من مثل أن يحرم أكلٌ سقط فيه جزء من جسم إنسان ميت، فالأكل يحرم ليس للاقتذار saleté أو لنجاسة الميت بل إحتراما للجنس الإنساني ولو في موته.

- ما يحرم للإقتذار، من مثل أن حيوانا قذراً، أو شيئاً قذراً لامس شيئاً حلالا طيبا.

- ما يخاف منه أداؤه إلى محرم، ويقصد به ترك ما لابأس به مخافة مما به بأس. من مثل ترك بعض الحلال خشية أن يكون حراما. فأكثر المباحات داعية إلى المحظورات، لذا إذا لم تأخذ المباحات كلها بقدر الحاجة في وقت الحاجة لا تخلو عاقبتها من خطر. ويحضر في هذا المستوى التلميح إلى الإكثار من الأكل أو استعمال الطيب للمعتزب لأنه يثير الشهوة...[71].

إن تراتبية الحرام كما عرضناها، والتي هي ضمنيا تراتبية الحلال تبرز إنعدام إمكانية وضع خط التوازي بينهما، فهما متعارضان ومتداخلان لدرجة قد يصعب معها فك وصالهما. ففي حالات قد يختلط فيها الحلال والحرام فيصعب فرز أحدهما عن الآخر. (اختلاط مال حلال بآخر حرام). وفي حالات أخرى يبدو معيار فحص درجة غلبة أحدهما على الآخر ضروريا لإقرار الامتناع أو الجواز أو الاجتناب، الأمر الذي يسمح لنا بالقول بأن مقولتي الحلال والحرام تنظمان أشكال حضور المقدس في الدنيوي من جهة، وتعكسان حركية مطاطية للمقدس والدنيوي من جهة أخرى، فالحلال لا يقابل الحرام أو يوازيه، بل يوجد على تخوم الحرام والعكس صحيح. يقول ج. شلهود بأن الحلال يوجه الأفراد نحو الدنيوي، بينما الحرام فإنه يوجههم نحو السماوي، وهو تمييز مقبول من ناحية، لكنه يستدعي الحذر من ناحية أخرى. إنه مقبول على اعتبار أن الحلال يوجه المؤمن نحو الدنيا بكل ما تزخر به من طيبات، بينما الحرام فإنه يذكر المؤمن بحدود الله وأوامره، ونواهيه الشرعية. لكن مع ذلك يجب قبوله بحذر على اعتبار أن الحلال ليس واحدا وموحدا، فمن الحلال ما يبغضه الله كالطلاق مثلا، ومنه ما يجتنبه المؤمن مخافة أن يؤدي إلى الحرام كخزن المال، أو الإكثار من الأكل، أو التطيب... الخ لذا لا يكون من منظور الثقافة العربية الإسلامية الحرام وحده من يذكر ويوجه نحو الله، بل إن الحلال يقوم بنفس الوظيفة وإلا ما كان حلالا، ومباحا، إن الدنيوي يتموقع داخل تراتبية المقدس لذلك لا يبعد المؤمن عن مجال القداسة صحيح هناك تخوف من فتنة الدنيا وزينتها ومشاغلها، لكن هناك أيضا العمل، وبذل الجهد قصد الكسب، والتجارة والزواج. وكلها تدخل في الدنيوي المقدس le profane sacré.

---

(71) المرجع نفسه، ص: 109

إذن مع مقولتي الحلال نجد أنفسنا داخل الثقافة العربية الإسلامية في منطقة الدنيوي سواء في انتظامها العمودي أو الأفقي(الدنيوي كمجال لتحقق المقدس وتجسده وحركيته). ومع مقولة المقدس نجد أنفسنا في ما يشمل حقل القداسة ويوجهها نحو ما يصونها داخل الدنيوي ومن ثم يبعدها عن النجاسة والقذارة. وبذلك تتشكل معالم المقدس الإسلامي بوصفه ما يحيل في نفس الوقت على الطهارة pureté والقداسة (الذوات الطاهرة) من جهة، وعلى الدنيوي profane والدنس l'impur بمستوياته المتعددة (قذارة saleté) نجاسة souillure من جهة ثانية.

إذن إلى ماذا تفضي وضعية المقدس هاته داخل الثقافة العربية الإسلامية؟

إن ميزة المقدس الإسلامي الأولى تكمن في دناميته وحركيته وكذا تراتبيته العمودية والأفقية، الأمر الذي يجعل تعريفه وتحديده بالتعارض والتوازي مع الدنيوي أمراً لا شرعية تحليلية له. أما الميزة الثانية فتتمثل في أن هذا المقدس يشمل حقل القداسة، فهو أشمل منها لأنه لا يقتصر بفضل غناه الدلالي على الذوات، بل يحيل إلى الزمان والمكان أيضاً. مما يفضي إلى ميزته الثالثة والمتمثلة في تداخله الكبير مع الديني، وفي التصاقه بالإلاهي (الطاهر) والذي لا يجعله متماهيا معه. إن المقدس اسم للالاهي لكنه ليس رديفا له. لذا يمكن تعريفه، بأنه حقيقة أو طاقة سيالة وسارية في الزمان والمكان والذوات لا يمكن ضبطها في شكلها الملموس فقط داخل النصوص بل لابد من التوجه نحو المجال الطقوسي.

إن الطقوسي هو الأفق الذي تتبين داخله بشكل غني ودقيق كل أنماط ظهور المقدس سواء في أشكالها الرمزية، التخيلية واللغوية والجسدية والأضحوية أو في أشكالها المادية ـ الإقتصادية والسياسية.

4 . قدسية المجال ومجالية المقدس

حيثما وجد المجال، يكون علامة على حضور المقدس. هكذا يعلن م. إلياد تزامن ميلاد القدسي والمجالي على اعتبار أن المجال كنظام وكون cosmos لا يوجد إلا بتجسد المقدس فيه[72]. بينما يضفي غياب المقدس عن المجال طابع الفوضى الوجودية chaos. إن رؤية المجال من زاوية المقدس تفضي إلى تقسيمه إلى مجال منظم ومنتظم بالمعنى الانطولوجي، أي مجال يكتسي صورته ووجوده الفعلي، ومجال لا يحمل علامات واضحة أو هو أشبه بالوجود الأول للهيولى، حسب التعابير الأرسطية، مفتقد إلى الصورة التي بإمكانها أن تخرجه من تحت الرماد. وبسبب غياب حلول وتجسد المقدس فيه، يفقد المجال خاصية الوجود الفعلي ويتحول إلى مجال سردي espace narratif

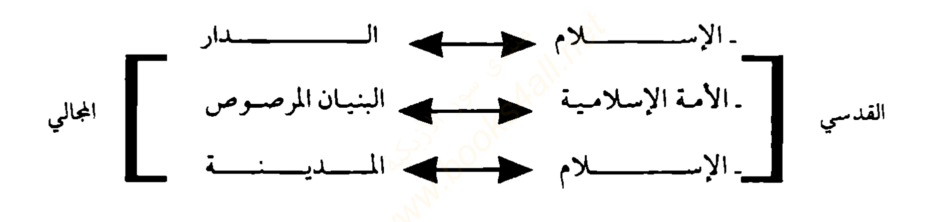
Ehiade, M, le sacré et le profane, n.r.f, 1985, p: 85. (72

وموطن للتخيل والأحلام واللامعقول والتهيئات...

بهذا المعنى يصبح المجال من حيث هو موجود منتميا لدائرة المقدس على اعتبار أنه يجسده. إن المجال ضمن هذا الإطار يصبح مقدسا مشخصا Un sacré figuratif، أي مرتبة من مراتب القداسة وشكلا من أشكال حضورها في العالم(73).

يتمظهر مجال القداسة من خلال أبعاد متعددة لن نستطيع حصر مجموعها لذلك سنركز على تداخلين أساسين كموضوع لإيضاح هذا الانتماء. يتجسد التداخل الأول في حضور حقل لساني موحد بين المجال والمقدس. ويتجسد التداخل الثاني في خضوع المجال لمنطق التراتبية الداخلية لحقل القداسة.

يستقي حقل القداسة الإسلامي جزءاً مهما من صوره وعلاماته واستعاراته من الحقل المجالي. ويمكننا التوقف بهذا الخصوص عند ثلاث محطات يتم فيها تبادل العلامات بين المجال والمقدس :



يشطر الإسلام التاريخ الإنساني - البشري إلى مرحلتين. ما قبل الإسلام، ثم ما بعد الإسلام. وبناء على ذلك تتوزع البشرية إلى دار الكفر ودار الإيمان أو دار الإسلام ودار الحرب.

إن استعمال مصطلح مجالي (دار) من طرف منظومة عقائدية يبرز لنا هذا التداخل الحاصل بين المجال والمقدس الإسلامي. فالدار بوصفها مجالا يتوفر ويحتضن عناصر قدسية توجد وراء حضورها كمصطلح داخل الحقل العقائدي الإسلامي. تحتضن الدار عنصر الوحدة والتوحيد إنطلاقا من أنها مجال موحِّد وموحد. وبفضل هذه الوحدة توفر عنصر التضامن لمكوناتها، وبلغة مجالية، فإنها توفر تواصلا مباشراً وتعاضديا بين بيوتاتها إضافة إلى هذه العناصر ترتبط الدار الإسلامية بشكل مباشر بالسماء وذلك بفضل بهوها المنفتح مباشرة على مركز السماء والذي يعتبر مجالا دالا على الاستقرار والاطمئنان وعلى غلبة العقل والرزانة على الهوى والطيش... بفضل هذه الخاصيات يمكننا اعتبار الدار مجالا قدسيا بإمكانه أن يشخص الخاصيات الجوهرية للمنظومة العقائدية.

(73) Berque, J, les structures sociales du haut Atlas, P.U.F, 1955, p: 125

لكن ما يجب الانتباه إليه في هذا الإطار هو أن هذه الدار المجالية لا تصبح دارا(74) قدسية إلا إذا كانت دارا للإسلام. أما إذا كانت دارا كفر أو دار فسق أو دار وقف... فإنها تفقد جزءاً من خاصياتها هذه أو تفقدها جميعا لتتحول بذلك إلى مجال فاقد للنظام وللحياة على اعتبار أن ميزتها تنقلب من الوحدة إلى التفرقة. ومن التضامن إلى الفردانية، ومن الاتصال بالسماء إلى الانغماس في الدنيا...

حينما تكون الدار دار إسلام فإنها تتطابق مع المقدس بشكل كامل فالهندسة الرمزية لدار الإسلام (العقيدة) تصبح في ذاتها أساس الهندسة المجالية للدار الإسلامية (المجال). تتخذ الهندسة في دار الإسلام شكلا خماسيا (مربع فوقه مثلث) إنه صرح أو بناء يقوم على خمسة أركان (لفظة الركن مشتركة بين الهندسة - المجال - الدين - التصوف) ثلاث منها حسب الإمام الغزالي أصول (الإيمان بالله بالرسول واليوم الآخر) وما تبقى فروع.

في الدار الإسلامية (المجال) تحضر نفس الهندسة أي نفس الصرح المبني على خمسة أركان. تتوزع هذه الأركان مجاليا في شكل نقطة مركزية يجسدها البهو المفتوح، وهوامش تجسدها بيوت منظمة ومرتبة حسب وظائفها، أي حسب مدى اقتراب هذه الوظائف من، أو ابتعادها عن مجال المقدس وفي أغلب الحالات، تعلن النقطة المركزية عن ذاتها من خلال نافورة ماء... تلعب النافورة دور النقطة المركزية المقابلة لمركز السماء.(75) إضافة إلى حجبها للمركز حتى لا تطأه الأقدام أما أطراف الدار فإنها تتخذ صيغة مربعة أو مستطيلة محورة حول أربعة أركان موزعة بالتساوي انطلاقا من النقطة المركزية وبذلك تتساوى كل الأطراف/ الأركان أمام تفوق وتميز المركز (الركن الخامس).

ومن جهة أخرى تعتبر الأركان الأربعة حوامل فقط للركن الخامس المجرد الذي ينفتح البهو عليه.

يتشكل الركن الخامس من فضاء السماء الذي يتربع فوق الأركان الأربعة مانحا إياها شكل قبة/ نصف دائرة مستوية على ركائز أربعة.

إن تساوي الأطراف الأربعة في الدار المجالية يقابله في دار الإسلام (الدار العقائدية) تساوي جميع الموجودات أمام الركن الخامس (الله). أما الركن الخامس فإنه واحد وموحد بين الدارين على اعتبار أن الواحد لا ينقسم بل يتكرر فقط.

إن ولوج المجال دائرة القداسة هو الذي يسمح للدار بأن تتطابق من حيث هندستها المجالية/ الرمزية مع الهندسة الرمزية للعقيدة... وهو أيضا ما يمنحها طابعا مميزا إضافيا.

يتجسد هذا الطابع في أن الدار لا تكبر مجاليا ولا تصغر وإنما تتكرر فقط. إنها بهذا المعنى تشبه الدائرة الفيتاغورية من حيث إن صغرها أو كبرها لا يوثر بتاتا على

Najmoudine: B: la ville dans l'islam, in; la ville arabe dans l'islam, C.N.R.S, Tunis paris, 1928, p :222 (74

Guénon, R. symboles fondamendaux de la science sacrée, Gallimand, 1962, p: 354. (75

اكتمالها كدائرة، مقارنة مع باقي الأشكال الهندسية الأخرى. فالدار الإسلامية حينما تصغر لا تفقد من ماهيتها أي شيء، بل يتقلص حجم بيوتها وبهوها، أو حينما تكبر فإنها لا تفقد كذلك من ماهيتها أي شيء، بل تصبح دارا بهوين وضعف البيوت ومن ثم تبقى هندستها الأصلية ثابتة ورمزيتها واضحة قائمة. حينما تكبر الدار الإسلامية، وتتكرر وبدرجة عددية ملحوظة فإنها تتحول إلى مدينة إسلامية.

تبدو المدينة في المنظومة الإسلامية بوصفها دارا واحدة، أي داراً متكررة، فكما تمتلك الدار بابا أو أبوابا تمتلك المدينة أبوابا وبنفس الشكل التي تمتلك فيه الدار بهوا فإن المدينة لها بهوها/ مركزها. وكما تقوم الدار على أركان خمسة فإن المدينة لابد لها من أركان خمسة كي تقوم كمدينة فاضلة مميزة عن المدن الضالة.

إن اعتبار المدينة دارا تتكرر هو ما يمنح الشرعية لنعتها بالبنيان المرصوص الذي يشد بعضه بعضا. فالدور متراصة ومتلاصقة، وبعضها يشبه البعض الآخر، وكل الدروب والأزقة تسير باتجاه مركز المدينة الذي يوجد به المسجد. وبذلك يصبح تلاحم وتراص الدور موجها نحو المسجد الذي يحوله إلى تراص مقدس. إنه الموحد المجالي للمدينة، نظراً لأنه يشغل مركزها. فبه ومن خلال فضائه القدسي تكتسي المدينة طابعها كمدينة غير ضالة، مثلما يمنح توحد الأمة الإسلامية حو الله طابع الأمة، وينفي عنها طابع القبيلة... أي يوحدها ويحولها إلى أمة شبيهة بالبنيان المرصوص.

إن الأمة إذا ما نظرنا إليها من زاوية مجالية، لن تكون شيئاً آخر عير هذا التراص الذي يوفره المجال/ المدينة للناس.

بوجوده في مركز المدينة، يحول المسجد المجال إلى مجال موجه نحو الله، كما يخرجه من تعددية وتكراريته الأفقية ليتخذ شكلا عموديا. إضافة إلى موقعه المركزي، تتيح الصومعة للمسجد إمكانية ممارسة هذا التحويل، فهذه الأخيرة تعتبر أعلى نقطة في المدينة، وبذلك تنجز التواصل المباشرمع الله.

كان حضور المسجد داخل مركز المدينة وانفتاحه بفضل أبوابه المتعددة على كل جهاتها يجعل منها مجالا ممتداً له. وعبر عملية الامتداد والاستمرارية بين المسجد والمدينة يتسرب القدسي إلى المدينة كما يرسي داخلها تراتبية الخاصة مرتكزة في ذلك معيار الإرتفاع والإنحدار وكذا درجة البعد أو القرب من المركز (المسجد).

المقدس والمجال والمؤسَّس

لقد أشرنا سابقا إلى أن انتماء المجال لدائرة المقدس تبتدئ مباشرة بعد حلول المقدس فيه. وبفضل ذلك ينتقل من عالم الفوضى إلى عالم النظام. لكننا الآن سنرصد إحدى القنوات الرئيسية لهذا التآلف الحاصل بين المجال والمقدس.

لكل مجال قدسي تاريخ وفي نفس الوقت لا يصبح المجال قدسياً، إلا في اللحظة التي يصبح فيها من دون تاريخ. قد يبدو التناقض حاصلا في صياغة هذا المنطوق، لكنه غير ذلك. إن المجال المقدس له تاريخ بالمعنى الذي يفترض فيه وجود مؤسِّس، أي نقطة بداية في الزمان تسمى لحظة التأسيس. وليس له تاريخ بالمعنى الذي يصبح فيه هذا الأخير، لحظة تحيينية وتكرارية دائمة للحظة التأسيس، أي يصبح التاريخ المجالي متخذا صيغة دائرية، محكومة بقانون العودة إلى اللحظة التأسيسية الأولى.

بهذا المعنى يكون المؤسِّس قناة لتصريف القدسي في التاريخ/ المجال لدرجة تصبح معها هوية المؤسِّس هي ذاتها هوية المجال، كما يصبح هذا الأخير تجسيدا لفعل المؤسس وإطاراً لحضوره الدائم. إن اندماج العناصر المجالية بالعناصر القدسية يشكل في آخر المطاف مركبا رمزيا مشحونا بالقداسة.

يظهر حضور المقدس بهذا الشكل في المجال من خلال الأضرحة والزوايا على اعتبار أن المؤسس (شيخ الزاوية - الولي - الصالح) يمنح لفعل التأسيس، سواء كان تأسيس زاوية أو مدينة، طابعاً قدسيا، وبذلك يصبح المجال متماثلا مع المؤسس ويستقي منه قدسيته كما تستمر طقوس المؤسس بفضل حضور المجال حتى وإن اختفى المؤسس من الوجود.

إن بركة المؤسس وقدسيته تصبحان إرثا خاصا بالمجال أولا ثم بخليفة المؤسِّس ثانيا. إضافة إلى ذلك يصبح المجال مثل المؤسِّس، موضوعا للمخيلة الفردية والجماعية. مما يكرس قدسيته ويجذرها. وهذا الأمر بقدر ما نلاحظه في مجال الأضرحة والزوايا نلاحظه كذلك في مجال تأسيس المدن الإسلامية.

ارتبط ميلاد المدن الإسلامية بحكايات عديدة تؤرخ لهذا الميلاد وتمنحه طابعا قدسيا، ويمكننا إيضاح ذلك من خلال حكايتين سجلتهما كتب التاريخ القديمة[76]. تحكي الأولى عن شيخ راهب أخبر المولى إدريس بأنه علم من خلال راهب كان قبله منذ مائة سنة، أن هذا الأخير وجد في كتبه أن الموضع الذي يرغب المولى إدريس أن يؤسس به مدينة له، قد كانت به مدينة تسمى ساف وقد خربت. كما أخبره بأن الذي يجددها ويحيي آثارها هو رجل من آل بيت النبوة يسمى إدريسا.

أما الحكاية الثانية فتروي عن «أنه وجد في كتاب دراس بن إسماعيل أبي ميمونة بخط يده رحمه الله تعالى: «حدثني بن أبي مطر بالإسكندرية قال: حدثني محمد بن ابراهيم المواز عن عبد الرحمان بن القاسم، عن مالك بن أنس عن محمد بن شهاب الزهري، عن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه

76) انظر هاته الحكايات في: د. مقلد، ع، المدينة الفاضلة، شرح أحوال المدن والمجتمعات الإسلامية، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع: 33-34، 1983

وسلم أنه قال : ستكون مدينة تسمى فاس أهلها أقوم أهل المغرب قبلة وأكثرهم صلاة. أهلها على السنة والجماعة ومنهاج الحق لا يزالون متمسكين به لا يضرهم من خالفهم يدفع الله عنهم ما يكرهون إلى يوم القيامة».

تظهر الحكاية الثانية، بشكل جلي شرف المدينة وقدسيتها على اعتبار أن النبي رأى حدوثها وعين خصال سكانها كما تضفي على المدينة شرعية رمزية ـ دينية كبرى تجعلها مجالا لحضور المقدس وتجليه.

إن ربط تأسيس مدينة فاس بإحدى أقوال/ أحاديث النبي لا يمكن فهمه خارج الصراع السياسي، الإيديولوجي الذي كان قائما بين المشرق الإسلامي (الدولة المركزية) والغرب الإسلامي. وما يهمنا نحن هو الوجه المجالي لهذا الصراع. فتأسيس مدينة حاملة لرأسمال رمزي شريفي وقدسي يعكس الصراع المجالي بين مدن/ عواصم الشرق والعواصم/ المدن الجديدة والمستحدثة بالغرب، هذا الصراع الذي تعتبر العلاقة بين القداسة والمجال هي موضوعه المركزي.

أما الحكاية الأولى، فإنها تدل من خلال التقابلات الضمنية التي تحتضنها (راهب (غير مسلم)/ المولى إدريس ـ ساف(المدينة السابقة)/ فاس (المدينة الجديدة)/ التخريب/ البناء والتأسيس ـ أن فعل تأسيس المدينة فعل قلب وتحويل، إنه تحويل لمجرى التاريخ (من الجاهلية إلى الإسلام)، للمجال (من ساف إلى فاس) وقلب الواقع المجالي (مدينة خربت وعلى أنقاضها ستبنى مدينة جديدة). وبذلك تعتبر مدينة فاس بداية جديدة في الزمان ولحظة تأسيسية ذات طابع مجالي وقدسي. فهي مدينة مجالية من جهة ومدينة فاضلة من جهة أخرى لأنها بنيت على أنقاض مدينة ضالة.

إن قدسية المدينة التي تبرزها هذه الحكايات لا تنفصل عن قدسية المؤسس. فلولاه لما أنتجت حكايات التأسيس ولولاه لما حضر الفعل القدسي داخل المجال، بناءا على هذا يمكننا القول بأن المؤسس يشكل قناة رئيسية لتجسيد المقدس.

المجال بوصفه أثرا

حينما نقول بأن المجال يقطن الإنسان، فلأننا ضمنيا نبتدئ من حيث لا ترغب في ذلك نزعة إنسانية أو نزعة إرادية.

إن النزعة الأولى لا ترى في المجال سوى نتاج لفعل الإنسان ومن ثم فإن الإنسان هو من يقطن المجال بينما النزعة الثانية فإنها لا ترى إلى المجال إلا وهو خاضع لإرادة صانعه ومشكله.

يحضر المجال من حيث هو القاطن والساكن في الإنسان، بوصفه لا شعوراً فرديا وجماعيا يتغذى بفضل ضغوطات التاريخ الصغير والكبير على الناس. هذه الضغوطات

تدفع هؤلاء إلى إغناء مخزوناتهم وتخيلاتهم، وصورهم الفردية والجماعية، ومن تم تصريفها في المجال الثقافي بشكل عام، والمجال المجالي بشكل خاص.

فهذا الأخير تتغير معالمه وتتحدد أكثر بشكل يومي وتلقائي تحت ضغط تبدلات طرق المشي والأكل والجماع وطرق اللقاء بين العشاق وسرعة النمو الديموغرافي وأشكال تصريف المخططات الاقتصادية والقرارات السياسية...

إلى جانب تغييراته، يقاوم المجال التجدد السريع الذي يعمل على اقتلاع من الصور والسلوكات التي ترسبت في الإنسان بفضله. وفي كثير من الأحيان. بل في أغلبها يمارس المجال هروبه من عملية الاقتلاع. تلك باتجاه عمق الوعي وما وراء السلوك الفردي. أي يتحول إلى نمط آخر من الوعي يشتغل في الماوراء، أو المباعد - مظهري.

إن إطلالة متأنية على منزل/ مجال حامل لخاصيات الحقل الثقافي العربي - الإسلامي. بإمكانها أن تشخص لنا هذا الإنتماء الذي يحمله المجال في علاقته بالإنسان. حينما نتأمل منزلا عربيا - إسلاميا حاملا لعلامات هذا الإنتماء الثقافي، تضع بعض الأسئلة المهمة ذاتها أمامنا.

لماذا لا يحمل هذا المنزل نزوعا مجاليا باتجاه فوق (أن يحمل ثلاث أو أربع طوابق أو أكثر كما نرى حاليا في المجال الذي أنتجته الحداثة الغربية)؟

ولماذا لا يحمل هذا النزوع باتجاه تحت (ما يوجد تحت قد يصلح لخزن المؤونة السنوية أو الفصلية...)؟

أي لماذا يحافظ المنزل العربي الإسلامي على خاصية المنزلة بين المنزلتين (الوسط) عوض أن يخضع لتوجه من توجهات المكان الأقليدي؟ ثم لماذا لا تسيطر علاقات التضمن في العلاقة بين مكوناته على علاقات التقابل؟ ولماذا علاقات التضمن هي التي تسيطر داخل المسجد الإسلامي على علاقات التقابل؟

إنها أسئلة ترمي بنا في عمق اللاوعي الجماعي[77] - الثقافي للمجتمعات العربية - الإسلامية، على إعتبار أنها تربط الصلة بين المجال المجالي والمجال العقلي - الثقافي.

إضافة إلى ما ذكرناه، يحمل الإنسان في الحقل الثقافي الإسلامي، وعيا دينيا بوصفه كائنا حاملا للمجال. يظهر ذلك في المعطى الذي يمتلكه بخصوص تكون الجسم من التراب، على غرار جسد آدم المصنوع من تراب. ومن ثم تصبح الاستمرارية بين الإنسان والمجال حاضرة ومؤكدة ليس على المستوى الخارجي ولكن العميق أساسا، كما تتحدد حركة الجسم الوجودية بوصفها انبعاثا من التراب/ المجال الطبيعي وعودة إليه في آخر المطاف. إن حركة الجسم الوجودية هذه، من نقطة الانطلاق (المجال) إلى نقطة العودة (المجال)، هي ذاتها تاريخ الجسم كمجال مؤهل لأن يقطنه الإنسان، أو الشياطين،

Huet, B, Circularité et identité, in, singnes du présent, n°3, 1988. (77

أو الجن، أو أن يصبح مجالا مهجوراً (المجذوب أو المجنون) أما نهاية هذه الحركة/ الموت، فإنها تحول الجسم إلى مجال. إن القبر ليس في آخر المطاف سوى جسم ممدد/ نائم أو ميت. وفي كل الحالات فإن النوم شبيه بالموت في المعتقدات العربية ـ الإسلامية. القبر بهذا المعنى، لا يعدو أن يكون جسدا مجاليا. ونظراً لكونه كذلك يصبح القبر بشكل خاص والمجال بشكل عام ذاك الأثر الذي يجسد ماضي الإنسان العربي ـ المسلم في صيغة الحاضر. كما يضفي على هذا الحاضر طابعا مستقبليا. إن الإنسان العربي يرى ماضيه حاضرا في المجال مثلمايدفعه هذا الأخير لرؤية مآله المستقبلي.

5 . الألوان القدسية لصراع العين والأذن

بنور تجلي وجه قدسك دهشتي　　وفيك على أن لاخفا بك حيرتي
فيا أقرب الأشياء من كل نظرة　　لأبعد شيء أنت عن كل رؤية

حامد الغزالي : «القصيدة الثانية»

قضية العين والأذن بما يرتبط بها من سمع وكلام، هي لا وعي القضايا البارزة في الثقافة العربية الإسلامية إنها قضية مضمرة داخل قضايا التنزيه والتشبيه والتعطيل والتجسيم، السمع والعقل والمشاهدة، المقدس وتجلياته. بل يمكننا القول أن هذه القضايا ليست سوى تجليات لحروب العين والأذن غير المعلنة والتي تتخذ من المتخيل، مجالا لتجليها واختفائها أو احتجابها.

إن المقدس في المجال الإسلامي قائم على الأحدية والصمدية (قل هو الله الأحد الصمد) بأحديته يتعالى المقدس عن مجال رؤية العين، كما يبعدها عن مجاله الذاتي، على اعتبار أنها غير قادرة على إدراك الواحد في أحديته.

يعتبر الواحد في المجال الرياضي ـ الهندسي شكلا عدديا أصله وحقيقته النقطة. وهذه الأخيرة هي المبتدأ المنتهى والمركز داخل عالم الاعداد والحروف والأشكال. بها افتتح الله كتابه على اللوح المحفوظ [78]، وهي التي تسمح لنا بقراءة البسملة، فمن دونها يصبح حرف الباء مستحيل النطق ومن ثم تصبح كل الشعائر الدينية، في غيابها، غير ممكنة، بفضل خاصياتها هذه تكتسي النقطة طابعها القدسي الذي يجعلها ممتنعة عن الإدراك البصري. فالعين لا تستطيع رؤية مركز الدائرة التي هي أكمل الأشكال الهندسية، مثلما لا تستطيع روية النقطة ـ المركز في كل أشكال العمران التقليدي ـ

78) هوغ ديديه، الإسلام والمقدس، مجلة **مواقف**، عدد 65، ص : 108 .

القدسي. في المساجد مثلما في المنازل العتيقة، تختفي النقطة تحت نافورة ماء [79] وبما أن الماء حامل في ذاته للطهارة والحياة. فهوقادر على حماية النقطة من الدنس، كما أن غياب اللون عن مكوناته يمنحه إمكانية حجب النقطة عن مجال العين.

إن احتجاب النقطة عن المجال البصري للعين لا يرتكز على التأويل الرمزي فقط، بل يؤكده كذلك التجريب الفيزيائي. فالعين تدرك بصريا جميع الأشكال التي تدخل مجالها، وتدخل المسافة والحجم واللون والضوء كمتغيرات محددة لنسبة التحويل التي تمارسها العين على هذه الأشكال. لكن حينما يتعلق الأمر بنقطة فإن الأمر يختلف.

تحول العين جميع الأشكال بنسب ضئيلة حسب المتغيرات المذكورة سلفا. لكنها مع النقطة تمارس تحويلا أكبر يفرغها من قدسيتها وأحديتها ويجعل منها حركة وتعددا(الخط في تعريفات أوقليدس نقطة متحركة بشكل مستقيم) الأمر الذي يتنافى وطبيعة المقدس في المجال الإسلامي.

إلى جانب الأحدية التي تبعد العين، تحضر الصمدية التي تستهوي مجال الرؤية على اعتبار أنها تحمل ضمن معانيها معنى تصويريا. فالصمدية تحمل معنى السيادة. وكذا معنى الشيء الذي لا جوف له. وهذا المعنى الأخير هو الذي يستهوي العين [80].

إن الذي لا جوف له هو الذي له جوف لا نهائي، لذلك يستهوي حضور الجوف بالسلب رغبة العين في ملء مجالها بالقدسي غير أن الحضور السالب لهذا الشكل يسلب العين رغبتها هاته. بعدما تدرك العين أنها غير قادرة على تشكيل صورة لهذا التجويف اللانهائي. وبما أنها غير قادرة على تكوين صورة ستنسحب لتفسح المجال للاذن. كي تنصت إلى هذا العمق الذي لا عمق له.

أمام هذا الشكل الذي لا شكل له (الصمدية) ستجد الأذن ذاتها مؤهلة للإنصات. فتاريخها تاريخ إنصات لما يجول في النفوس والعقول الباطنية، لهذا يستدعي المقدس الأذن، إنها تنصت من دوأن أن تحول، تستنطق قدسية الأشكال الهندسية الكامنة في غنائيتها وموسيقيتها [81]. فالموسيقى في أصلها أعداد والأعداد في أصلها أشكال مندسية. والأشكال الهندسية في أصلها نقطة. لذلك يأمرنا الله بالانصات والإستماع : وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون[82].

---

79) بخصوص حجب نافورة الماء للنقطة المركزية المقدسة، أنظر : **Réme Guénon, Symboles, Fondamentaux de la** science sacréé, Gallimard, 1962.

80) يقول الإسفراني : الصمد في اللغة هو السيد الذي يرجع إليه في الحوائج (...) وقد جاء إيضاح اللغة في تفسيره أن الصمد هو الذي لا جوف له، وهذا يتضمن نفي النهاية ونفي الحد والجهة **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة** دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الثانية، ص : 14.

81) ضمن قصيدته «التائية» يوضح الغزالي العلاقة بين السمع، والموسيقى والمقدس. انظر **معارج القدس في مدارج معرفة النفس**، دار الكتب العلمية - بيروت -، الطبعة الأولى 1988، ص : 194.

82) سورة الأعراف، الاية : 204.

ظهــرت فلـمــا أن بهــرت تجليــا ... بطنت بطونا كــاد يقــضي بردتي
فأوقـعت بين العقل والحس عندما ... خـفـيت خـلافـا لايزول بصلحـه
إذا مـا ادعى عـقل وجـودك منكرا ... على الحس مـا ينفيـه قـال له اثبت

حامد الغزالي : «القصيدة التائية»

يقـول ابن سـيـرين «قـيل الدين الأدن»[83] وسـواء كـانت هذه القـولة من باب الإستنتاج. أو موثقة، فإن صدورها عن شخص نقل عنه البخاري في صحيحه أحاديث كثيرة كاف لإبراز دلالة دلالة هذه المماثلة بين الأدن والمجال الديني ـ الإسلامي. إن الأذن مصدر لنقل الخبر، ومعيار لتمييز ضعيفه من صحيحه. كما أنها مصدر السماع الذي يضمن الإتباع (اتباع التابعين أو الصحابة أو السنة) فالقول الشارح للدين أو المفسر له لا يمكنه أن يكون إلا منقولا أو مسموعا بشكل متواتر ومسنود. لذلك تستوطن الأدن حقل القداسة. وتتحول العين إلى ملحق مستتر لا دور له سوى الإهتداء بما تم سمعه ونقله.

نتيجة لذلك، يصبح نجاح العين مرتبط بالإمتثال لسلطة الإذن، وفي ظلها تتماثل، كما يقول ابن سيرين مع «دين الرجل وبصيرته التي يبصر بها الهدى والضلالة»[84].

إن الأذن تصبح بفضل سلطانها حجابا واقيا للعين من الزيغ والإنحراف، لأنها بوصلتها التي تنظر بفضلها إلى الأشياء كماهي دون تحريف أو تشويه. لذلك لم يعد للعين موضوع مستقل. ولم يعد بإمكانها صنع وإبداع الصور. فالله صور كل شيء وأحسن تصويره وما على العين إلا أن تحترم هذا الفعل القدسي. أو ستصاب بالعمى الإلاهي («صب بكم عمى فهم لا يعقلون» البقرة، الآية 171) خضوعا لآلية الإحترام المؤسسة للمقدس، تختلس العين صورها في احتشام، مطبقة أهدابها باتجاه الأسفل. أما إذا تجرأت وصوبت نظرها باتجاه السماء فإنها تحتجب وراء صلاة خاصة بها يشكل إسم الله مبتدأها أو مركزها.

وفي حالة النظر في عين الشيء أو الصورة الخارجية، وجها لوجه من دون حجاب طقوسي (تبارك الله ...)فإن هذه الصورة تصاب بالأذى ويلحقها تشويه. أما الناظر صاحب العين فإن دينه يفسد[85].

ولكي تتقي صور الله شر رؤية العين، فإنها تحتمي بعين الإهية ـ رمزية متربعة على عرش الكف، محاطة من كل الجهات بالأصابع الخمسة[86].

إن حضور العين في مركز الكف يشكل صورة مضادة للعين الضالة ولإمكانية تشكيل صورها. إنها صورة ضد الصورة، وتميمة شرعية مضادة لإحدى الكبائر

83) ابن سيرين، **تفسير الأحلام الكبير**، دار الفكر ـ بيروت ـ، بدون تاريخ ص : 85.
84) ابن سيرين، المرجع السابق ص : 81.
85) ابن سيرين، المرجع السابق ص : 82.
86) يعتبر الرقم خمسة قدسيا لأنه يحيل إلى البنية الخماسية للعقيدة الإسلامية : خمسة أركان، خمس صلوات إلخ.

(التصوير).

هكذا يصبح مفروضا على العين أن تحتجب، أو أن تحتجب الصور الموجودة أمامها. فإذا كانت العين مؤمنة (خاضعة لسلطة الادن) فإنها محتجبة، غير متطلعة إلى رؤية ذاتها في غيرها وجها لوجه. أما إذا كانت ضالة فما على مواضيعها سوى الإحتجاب اتقاء لشرها. إن النساء يحتجبن لأنهن صور الله المفضلة للرؤية[87].

إن الإحتجاب حسب أخبار الأذن ضرورة أخلاقية ودينية للعين، لأنه تعفف وليس عمى أوضلال، تسامي وتعالى وليس عري أو توحش. لكن تحول العين إلى عين متسامية والرؤية إلى رؤية متعالية يحتاج إلى رقيب رمزي يحرس الرؤية ويقمع تطلعاتها. هكذا تستضيف لفظة الرؤية ألفا يفك انغلاق تائها ويرفعها. أو يتسامي بها نحو السماء لتصبح رؤيا، فالألف قد يحيل ضمن تأويل تصويري إلى عصا قامعة، وقد يحيل ضمن تأويل رمزي إلى حرف مقدس باعتباره من الأحرف التي افتتح بها الله بعض سوره، يفرغ العين واللفظة من دنيوتهما ويربطهما بالمتعالي وفي مجال التحليل النفسي، قد يحيل إلى القلم/ القضيب الرمزي الذي ستعوض به العين مشاهدتها المباشرة ولذتها العينية.

حينما تحضر الرؤيا تغيب الرؤية، وتغيب معها إمكانية ارتوائها وتحقيق متعتها عبر صورها المباشرة لذلك ستمنح الرؤيا للرؤية إمكانية تعويض هذا النقص من خلال تحويلاتها الرمزية لما يكتنفه العالم الواقعي. غير أن عملية التعويض هذه لن تستطيع العين والرؤية الإقتناع بها على اعتبار أن صور الرؤيا ورموزها تحتاج إلى وسيط كي تتمكن العين من ترجمتها إلى صور واقعية أو عينية. أمام هذا المشكل ستضطر العين إلى استدعاء المعرفة المؤولة القادرة على ارجاع صور الرؤيا إلى صور مرئية ومفهومة. بين صور الرؤيا وصور الرؤية تقف المعرفة الشرعية كوسيط وبذلك يعود الخبر والسماع المرافقين للأذن كي يلعبا دور المرشد والمبين حتى لا تزيغ العين وتضل طريقها داخل عالم الرموز والصور العارية المشكلة من طرف الرؤيا. إن فك رموز ودلالات صور الرؤيا سيصبح علما شرعيا قائما، مثله في ذلك مثل العلوم الشرعية الأخرى، على الإستنباط الشرعي للفروع من الأصول. وفي سياقه ستنظر العين للألوان والصور بشكل مغاير. فاللون الأبيض سيتخلى عن طابعه الفيزيائي ليصبح لونا شريفا يحيل على المستوى الرمزي إلى جمال الدنيا والآخرة. والأخضر سيصبح لونا لأهل الجنة، والأسود دالا على السؤدد والمال والسلطان وهو ما يجعله غير بعيد عن المكروه.

أما الأزرق فسيحيل إلى الهم والغم واجتماع اللونين في صورة واحدة سيدل على النفاق. وصورة المرأة الحرة ستتحول إلى إزار، والمرأة المتدينة إلى رداء، والليل إلى كفر

87) في **فصوص الحكم** يقول ابن عربي إن الله حبب النساء للنبي نظرا لكمال شهود الحق فيهن.

والنهار إلى إسلام ... "[88] هكذا يتحول كون العين إلى كتاب كوني تحتجب كل الصور وراء حروفه ودواله، مما يجعل العارفين وحدهم مؤهلين للرؤية لأنهم أقدر على فهم الرؤيا.

إن احتجاب الرؤية وراء الرؤيا ليس سوى مسلك إعلان احتجابها وراء سلطان المعرفة الشرعية. هذا الإقرار السني يمكن اعتباره نتيجة للصراع الفكري والكلامي الذي عرفه المجتمع العربي - الإسلامي، حول الإشكال التالي : هل نعرف لأننا نرى أم نرى لأننا نعرف؟

لم يكن ممكنا لهذا السؤال أن يطرح لو خمد الحاح العين وانطفأت نارها. فالعين تلاحق المعرفة دائما بضرورة الرؤية بوصفها اثباتا ودليلا ملموسا. لقد كانت عين ابراهيم طريقا للوصول إلى معرفة الحق[89] غير أن هذه التجربة لا تعتبر في المجتمع الإسلامي حجة للعين بل عليها. إنها عبرة لكل عين متهافتة، وتبيان لمصير العين الآفل مثله في ذلك مثل موضوعاتها البصرية. بذلك تختفي العين لتعوض بالمعرفة المنقولة أو المسموعة. وتنتفي نتيجة لذلك كل الإمكانيات داخل مجتمع الوحي لرسم معالم طريق تؤدي مسالكها لإنتاج علوم طبيعية أو فنون تصويرية.

يلخص الغزالي هذا الوضع في إقراره التالي : «ثبوت العلم أوجب ثبوت الرؤية»[90] وليس العكس لكن ماهي هذه الرؤية التي تصطف وراء العلم هل هي رؤية أم رؤيا، نظرة أم حالة؟

يجيب الغزالي عن هذه الأسئلة عبر تحديده للرؤية بوصفها «تدل على معنى له محل وهو العين، وله متعلق وهو اللون والقدر والجسم وسائر المرئيات»[91] يمنح هذا التعريف للعين شرعيتها من خلال تعيين مجالها بشكل مستقل. إنها قادرة على إدراك كل المرئيات التي ليست سوى تجليات للمقدس المتعالي والمجرد. وبذلك تقترب العين عكس ما قلناه، سابقا من المقدس من دون حجاب أو خوف من شرورها.

هذا ما يبدومن خلال تعريف الغزالي. لكن لنعد طرح السوآل حتى نزيل الشك : هل يمكن للعين أن ترى الله؟[92] ويفند بناء على ذلك أقوال المعتزلة التي تقول بعدم إمكانية روية الله على اعتبار أن الرؤية تستوجب الجهة والإحاطة وهو مالا يجوز في حق الله المنزه. لكن كيف يمكن للعين أن ترى الله الأحد الصمد؟ كيف يمكن السماح للعين بالرؤية وهي تحول وتغير؟

---

88) ابن سيرين، مرجع مذكور سابقا، ص ص : 215-141-140-137.

89) يحكي النص القرآني في سورة الأنعام عن الكيفية التي سلكها ابراهيم في البحث عن الحق. من خلال الإعتقاد في كل ما يراه مضيئاً من قمر وشمس.

90) حامد الغزالي، **الإقتصاد في الإعتقاد**، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1988، ص : 48.

91) حامد الغزالي - المرجع السابق ص : 44.

92) حامد الغزالي المرجع السابق ص : 41.

إن العين لا يمكن أن ترى حسب الغزالي. بنفس الشكل الذي ننظر به للألوان والأشكال. حينما يتعلق الأمر بالله «فنحن نعترف باستحالة ذلك في حق الله سبحانه»[93] ولكن مع ذلك تبقى الرؤية حاصلة وواردة. إلا أنها ليست روية بصرية أو تخيلية، بل رؤية عقلية ـ معرفية. أما الإختلاف بين هذه الأنواع، فهو اختلاف في الدرجة فقط، درجة الإستكشاف والوضوح، وهو ما يجعل الله مرئيا في غياب العين، إن الرؤية حسب الغزالي لا تستوجب حضور العين، على اعتبار أن هذه الأخيرة «محل وآلة لا تراد لعينها بل لتحل فيه هذه الحالة. فحيثما حلت الحالة تمت الحقيقة وصح الإسم»[94] لذلك لو تعلقت الحالة التي ندركها بالعين، بالقلب أو الجبهة، لكنا نقول قد رأينا الشيء وأبصرناه وصدق كلامنا [95].

إن الرؤية ليست اذن نظرة وإبصارا، بل حالة، حالة استكشاف ووضوح. الأمر الذي يضطر العين مرة أخرى للإحتجاب، لأن موضوعها ليس صورة وإنما معنى. ويتحول تاريخها نتيجة لكل هذا، إلى تاريخ استبدالها وتعويضها.

على أنه لم يبق لي جبل رأى تجليك لي الاودك بصعقة
حامد الغزالي : «القصيدة التائية»

فما نظرت عيني إلى غير وجهه ولا سمعت اذني خلاف كلامه
ابن عربي : «الفتوحات المكية»

هل كان موسى على علم بأن الرؤية البصرية مستحيلة ومع ذلك طلب من الله أن يريه وجهه («ارني انظر إليك... الأعراف» الاية 143) يقول الغزالي بأن موسى ما كان جاهلا لهذا الأمر وإلا وصف الأنبياء بالجهل. فمطالبته دليل على أن رؤية الله ممكنة. وبالرغم من أن الله أعلن لموسى استحالة الرؤية («لن تراني» الأعراف ـ الآية 103) فإن الغزالي يقف بهذه الإستحالة في حدود الدنيا. لتبقى الآخرة مجالا لتحققها.

لكن إذا نجونا بأنفسنا من مجال أهل السنة ولو لمدة وجيزة. سيكون بامكاننا النظر في هذا الأمر من زاوية مغايرة. إن مطالبة موسى الله برؤيته تثبت أن العين كانت دائما حجة على الأنبياء وهو ما يوضح تاريخها بوصفه تاريخ إبعاد، ويوضح كذلك علاقة المقدس الحرجة مع العين.

أما الجواب الإلاهي فهو ذو حدين في هذا المجال. لقد أمر الله موسى بالصعود إلى

93) المرجع نفسه ص : 43.
94) نفس المرجع ص : 44.
95) نفس المرجع والصفحة.

الجبل، وهو ما ينبئ بإمكانية حصول الرؤية غير أن هذا الصعود لم يحقق زواج الرؤية بالعين، بل أعلن زواج الرؤية بالكلام.

وكانت نتيجة ذلك أن موسى خر صاعقا[96] فاختلاط الوظائف بين العين والأذن لا يمكنه أن ينتج غير الصعقة وحصول الصعقة دليل على الإقصاء العنيف للعين. تظهر الأسفار اليهودية هذا الحد الأول من خلال الكلام الذي وجهه الله لموسى : «أنا الرب وإلاهك الذي أخرجك من أرض مصر، من بيت العبودية، لا يكن لك آلهة أخرى، لا تصاع لك تمثالا. لا منحوتا ولا صورة، مما في السماء من فوق وما في من تحت، وما في الماء من تحت الأرض»[97] هكذا يكون كلام الله في الأسفار اليهودية واضحا : لا مجال للصورة المجردة أو المشخصة. إنها دعوة معلنة للعين والرؤية.

أما الحد الثاني فيتمثل في أن الله كلم موسى تكليما، حسب النص القرآني. وكلام الله مثل كتابته نوراني [98] مما لا يسمح للعين بالإبصار، على اعتبار أن النور الإلاهي ليس من متعلقات العين، وفي ظله تصاب العين بالعمى المطلق. هكذا يكون الله قد منح ذاته للعين لكن عجزها هو الذي منع حصول الرؤية.

إن النور الإلاهي لايمكن إدراكه بصريا، فهو ليس مركبا كاللون الأبيض. وليس نقيضا للون الأسود أي أنه ليس بطرف في اية ثنائية. بل نور واحد [99] وأحديته هذه متأتية من أحدية الله. لأجل ذلك لا يعرف الله الليل والنهار [100] ولا يمكن للعين أن تدركه إلا وهو محتجب بالحجب الظلمانية التي تجسدها الأجسام الطبيعية. كما يقول ابن عربي في «فصوص الحكم» أما الحجب النورية فلا يمكن إدراكها سوى بعين القلب.

أمام النور تصاب العين بالعمى، وتتحول بفعل ذلك إلى عين منظورة لا ناظرة، مرئية لا رائية («يدرك الأبصار ولا تدركه الأبصار»)فاتحة المجال، إثر هذا، لعيون أخرى قادرة على الإنخراط في سلك القدس، عيون مجازية رسالتها العميقة هي أنه ليس ثمة مجال للعين.

---

96) إن الصعقة تدل على اختلاط وظائف الأذن بالعين رمزيا يؤدي هذا الإختلاط إلى عمى العين أنظر بهذا الخصوص ابن سيرين، مذكور سابقا ص : 82.

97) سفر الخروج. الإصحاح العشرين، موجود في كتاب **الأسفار المقدسة قبل الإسلام**، تحقيق الدكتور صابر طعيمة، عالم الكتب، الطبعة الأولى 1985، ص : 109».

98) «قال الطبراني حدثنا محمد بن عثمان بي أبي شيبة حدثنا منجات بن الحارث حدثنا ابراهيم بن يوسف حدثنا زياد بن عبد الله عن ليث عن عبد الملك بن سعيد بن جبير عن أبيه عن أبي عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : «إن الله تعالى خلق لوحا محفوظا من درة بيضاء صفحاتها من ياقوتة حمراء قلمه نور وكتابه نور ... » أنظر، ابن كثير القرشي، **تفسير ابن كثير**، المجلد الرابع، دار الفكر - بيروت -، 1981، ص : 498».

99) حامد الغزالي، **معارج القدس في مدارج معرفة النفس**، مذكور سابقا، ص : 73

100) «عن ابن مسعود قال إن ربكم ليس عنده ليل ولا نهار. نور العرش من نور وجهه» أنظر. ابن كثير القرشي، مذكور سابقا، المجلد الثالث، ص :: 291.

الفصل الثاني

الطقوسي و الرمزي

إني أرى في دراسته الطقوس مفتاح جوهر تشكل المجتمعات الإنسانية

ـ مونيكا ويلسون ـ

وحده الرمز يهب ما يقوله ...

ـ بول ريكور ـ

1 . البعد الرمزي للنص الطقوسي تأملات في مواسم مغربية

تنبني هذه الدراسة على مصدرين معرفين، هما المعاينة الميدانية لبعض المواسم بالمجتمع المغربي (موسم سيدي امحمد بنعيسى، المعروف بالشيخ الكامل بمدينة مكناس. موسم سيدي علي بن حمدوش، وسيدي أحمد الدغوغي قرب مدينة زرهون) ثم المصادر النظرية السوسيولوجية والأنثروبولوجية. سواء تلك التي انصبت دراستها على المجتمع المغربي، أو تلك التي تناولت مجتمعات أخرى، أما محاورها الأساسية فتتوزع على ثلاث نقط عنوناها كالتالي :

1 ـ تقديم : وهو عبارة عن تحديد للموسم ولموقعه داخل الحقل الطقوسي بالمغرب.
2 ـ الجسد الطقوسي كنص رمزي : وهو عبارة عن تبيان للأشكال الرمزية التي يحقق بها الجسد وجوده الطقوسي داخل فضاء الموسم 3 ـ الجسد الطقوسي كجسد مجازي : ويوضح العلاقة الاستعارية ـ الاستبدالية التي تؤسس العلاقة بين الجسد الطقوسي والجسد القرباني. وأخيراً، خلاصة، أو ما يركب هذه المحاور ويفتحها على محاور أخرى غير التي تطرقنا إليها. ويبقى البعد الرمزي للجسد الطقوسي مؤطراً لزاوية نظريا. وقد آثرنا اختيار هذا البعد. نظراً للأهمية المركزية للجسد في المجال الطقوسي من ناحية، ومن ناحية أخرى نظراً للرمزية المؤسسة لحضوره.

أما شكل التناول والمعالجة فسنحاول أن نزاوج فيه بين المحطات الخاصة والصغرى وكذا الفضاء العام للمجال الطقوسي بشكل يسمح لنا بتجاوز ثنائية النظري والميداني، المعطى والمبني التجريبي والتحليلي، لأنها في رأينا ثنائيات معيقة. أكثر منها مساعدة، لعمليتي الفهم والتأويل.

1 . تقديم

إننا إذا ما واجهنا أنفسنا في البداية بالتساؤل عن ماهية الموسم، فسنجد ذواتنا أمام فضاء طقوسي مركب من موضوع يشكل محور الاحتفال الطقوسي، وإطار اجتماعي محدد، قروي أو حضري قبلي أو قومي... ثم زمكاني وأخيراً أنشطة جماعية ذات طابع طقوسي[1].

ولإدراك هذا الطابع المركب والشمولي للموسم يبدو أمر موقعته ضمن حقل أعم منه. وهو الحقل الطقوسي بالمغرب، أمرا ضروريا.

إن الحقل الطقوسي بالمغرب غني جداً، ومتعدد التمظهرات والأشكال لكن الرغبة في ضبطه كحقل تستوجب تحديد مكوناته ومرتكزاته الضابطة. في هذا السياق نقدم فرضية تبدو متينة الأسس اشتغلت عليها وبها باحثة أمريكية M.Elaine Combs-schilling[2] مفادها أن الحقل الطقوسي بالمغرب مكون من ثلاث طقوس كبرى هي العرس و عيد الأضحى وعيد المولد النبوي. إن هذه المكونات الثلاث لها روافدها وفروعها الطقوسية. ويعتبر عيد المولد النبوي القناة التي تسمح لنا بالمرور إلى الموسم (الميلود). بما أن الحالات التي عايناها ينعقد فيها الموسم بمناسبة عيد المولد النبوي أي يشكل ميلاد النبي موضوعها الطقوسي.

فالموسم رغما عن أنه جزء من حقل أشمل منه، إلا أن علاقته بالحقل الطقوسي في كليته مميزة من حيث أنه يركب داخله مجموع الطقوس الأخرى. فداخله يحضر العرس مثلما يحضر عيد الأضحى. الأمر الذي يجعل الباحثين يسمونه بالشمولية.

فداخل الموسم يحضر الجسد كمحور مركزي، إلى جانب الأضحية وتتأطر العلاقة بينهما بآلية العنف المحاكاتي المؤسس على آلية أشمل منه هي آلية الاستبدال الرمزي.

وبفضل هذه العناصر يستطيع الموسم أن يحتضن داخله طقوس العرس (العروس جسد اضحوي). وكذا طقس العيد (الأضحية) ويخضعها لفضائه المتصل مع عيد المولد النبوي مشكلا بذلك مجالا يتقاطع داخله الديني مع الإجتماعي والقدسي مع الإقتصادي والتخيلي ليتمظهر الكل في أشكال تعبيرية رمزية. إضافة إلى ضرورة موقعة الموسم ضمن الحقل الطقوسي، يجد الباحث في هذا المجال ذاته أمام ضرورة رفع بعض ملابسات اسم الموسم وزمن انعقاده. فالموسم ينعقد في ذكرى المولد النبوي. وهو ما يمنحه اسم الميلود. لذلك يتفاعل معه الفاعل الطقوسي بوصفه إحياء لذكرى مولد الرسول. لكن حينما ندرك بأن السنة المعتقد فيها أنها سنة ميلاد الرسول (571) هي سنة وفاته، تتعقد المسألة نسبيا.

---

1) Reysoo(F); **Pélerinage au maroc, fête politique et échange dans l'islam populaire**.New chatel-paris,1991 p: 26

2) Combs-schilling (M.E); **Sacred performances, Islam; sexuality and sacrifice**, columbia university press-newyork.1989.

فهل هي إذن ذكرى الميلاد أم الوفاة، وما الفرق بينهما حينما يتعلق الأمر بشخص قدسي كالنبي؟

إن غياب سنة الميلاد يضفي على عيد الميلود (الموسم) طابعا رمزيا. حيث تتحول ولادة النبي موضوع الموسم إلى ولادة رمزية وليس زمنية، مثلما تتحول لحظة وفاته إلى لحظة ولادة حقيقية. بما أن حياته القدسية متماهية مع الكتاب والدعوة إلى الإسلام. فالفقهاء يقولون بأن حياة النبي حياة رسالة وتبليغ ومع انتهاء الرسالة واكتمالها، انتهت حياة الرسول واكتملت. وقد تم الإعلان عن هذا الانتهاء من خلال خطبة الوداع وحجة الوداع المعبرتين عن انتهاء الحياة الواقعية واكتمال دورتها القدسية. ويؤكد بعض الباحثين قول الفقهاء، هذا بشكل مغاير، حيث يعتبر عبد الكبير الخطيبي في كتابه الأخير[3] أن الجسد النبوي لا يمكن فهمه مفصولا عن جسد النص القرآني، فالنبي هو الكتاب من دون توقيع، أو هو الكتاب الموقع بالبياض. لذلك كان اكتمال الوحي هو ذاته اكتمال حياة الرسول ومن ثم يمكننا القول بأن اسم المولد والميلود وزمنهما، رمزيان، أي مؤطران بدورة الزمان القدسي بوصفها دورة دائرية لا يتمايز فيها الميلاد عن الموت أو نقطة البداية عن النهاية، مثلما عليه الأمر في الزمن الواقعي الخطي[4].

إلى جانب اقترانه بذكرى ميلاد/ وفاة النبي يحمل الموسم في ذاته كلفظة مدلول الموسم أو الفصل وهو مايبعدنا عن الفضاء الديني والقدسي ليحيلنا على الدورة الطبيعية والانتاجية رعوية كانت أم زراعية. هذا الأمر يبرز الربط الذي أقامه انثروبولوجيون عديدون، وعلى رأسهم رواد المدرسة الانجليزية Farzer ، وE.Taylor وبعض المستهلكين لأطروحاتهم مثل E.Doutté و J.Chelhod بين مثل هذه الطقوس والطبيعية حيث جعلوا الأولى شكلا من أشكال التعامل الأسطرري مع الطبيعة، كان هدفها الحفاظ على الخصوبة التي تشكل أساس التواجد والاستمرار الطبيعي والإنساني. أما استمرار هذه الطقوس فلا يمكن فصله عن استمرار حضور الرسوبات الأنيمية القديمة، حيث كانت الطبيعة موضوعا للعبادات الطوطمية والتقديس.

إن ما يمنح قوة لمثل هذه التفسيرات وجود مواسم عديدة منفصلة من حيث زمن انعقادها عن عيد المولد النبوي (الزمن القمري)، ومرتبطة بفصلي الربيع والخريف (الزمن الشمسي) إلى جانب ذلك تخترق الاستعارات الحيوانية بشكل مكثف مواسم عديدة متباينة جغرافيا وزمنيا وتاريخيا. (نجد حضور الجمل والناقة والأسد والبرؤة الذنب، الخنزير ...) وهو ما يدعم ويعضد بعضا من هذه الأفكار.

إن رفض أفكار وأحكام التوحش والبدائية التي ترافق تحليلات هؤلاء

3) Khatibi (A); **penser le Maghreb**, s.m.e.r, 1993, p:29

4) Eliade (M); **le sacré et le profane**, n.r.f, 1965, p:63

الأنثروبولوجين تحتاج إلى خلخلة الأسس والمعطيات التي تقدمها، وهو أمر يحتاج إلى تغطية الحقل الطقوسي والأسطوري بالدراسة الميدانية والنظرية المسألة التي تحتاج في وسطنا العلمي إلى مدة زمنية طويلة. إذا ما اعتبرنا هشاشة حقل البحث العلمي بالمغرب وضعف بنياته التحتية. لكن يبدو أن الاهتمام الجديد بالبعد الرمزي من طرف أنثروبولوجيين موزعين على حقول متعددة (فرويد ـ اوتو، بول ريكور م. الياد) وكذا بالبعد اللسني التواصلي م. موس، ج دوميزل. ل. ستراوس)بإمكانه(وقد حقق ذلك) الكشف عن الثغرات الكبرى التي اثرت بشكل سلبي على قراءة واستنطاق وتأويل معطيات الحقل الطقوسي والميثي في هذا السياق نقدم بعض المحددات المؤطرة لقراءتنا الرمزية للموسم بالشكل التالي :

إن الموسم يحيل إلى دورة زمنية قدسية أكثر منها طبيعية. انتاجية فرغم حضور وتداخل الطبيعي مع الاقتصادي والاجتماعي فإن المتغيرة القدسية تبقى هي المتغيرة المسيطرة.

ـ زمن الموسم يحيل إلى زمن أصلي ـ قدسي، لذلك يتم داخل الموسم فعل التحيين، وهو ما يجعل الفضاء الطقوسي للموسم متمفصلا بشكل كبير مع البعد الميتي[5].

ـ إن الموسم يخضع المقدس في تمظهره الزماني والمكاني لالية الانتهاك وهو ما يجعله على صلة كبرى بالتوترات الاجتماعية وأشكال التنظيم الاجتماعي القائمة.

ـ إن الموسم لحظة تجديدية لعلاقة الإنسان بحقل القداسة ورسم لمعالم وحدود وكذا تداخل الجماعات والفئات الاجتماعية، وهو ما يجعله ليس فقط تجميعا للناس ولكن أيضا لاشكال المتخيل الجمعي، وأنماط المعتقدات الكونية والمحلية.

ـ إن الموسم ممارسة رمزية تحيينية للعنف الأصلي بوصفه عنفا رمزيا. الأمر الذي يجعله مجالا لتبادل أشكال متعددة للعنف الرمزي.

إن مجموع هذه العناصر المؤطرة ستساعدنا على استكشاف العالم الرمزي للجسد داخل فضائه الطقوسي.

2 . الجسد كنص رمزي

يحضر الجسد الطقوسي داخل فضاء الموسم، بوصفه لحظة تحيينية للحظة قدسية ماضية. لكن هذه اللحظة التحيينية ليست فعلا تكراريا مجانيا أو لحظة تذكيرية وتذكيرية فقط. بل إنها نقطة متممة لسيرورة زمنية قدسية. إنها عودة مستقبلية باتجاه اللحظة الأولى، لأجل ذلك يتخذ التحيين شكلا محاكاتيا. وتتخذ المحاكاة طابعا اختلافيا.

5) ibid, p:79.

إن الجسد الطقوسي جسد محاكي، ولأنه كذلك فهو جسد تحييني وتجديدي للعلاقة بالقدسي. وبما أن فعل المحاكاة فعل عنيف في ذاته، مثلما يعتبر مصدرا للعنف الخارجي. فإن الجسد الطقوسي يجسد عنفه المحاكاتي وينشره على الفضاء المحيط به. لكن هذا الفعل العنيف المؤسس لفعل المحاكاة الجسدية لا يتخذ داخل الفضاء الطقوسي طابعا ماديا، بل إنه عنف رمزي، لجسد رمزي ـ استبدالي. فالجسد الذي يلتهم قطع الزجاج، أو قطعة صبار، أو ذاك الذي يفترس اللحم النيء، وهذه كلها أفعال عنف، لا يقوم بذلك كجسد يومي أو بيولوجي بل كجسد استعاري أو استبدالي لجسد مغاير يقوم بهذه الأفعال بشكل يومي، مثل جسد الجمل، أو الأسد أو اللبوءة... بمعنى إن العنف المتولد عن فعل المحاكاة يتأسس كفعل قدسي بما أن موطن حصوله ليس الجسد الواقعي ولكن الجسد الرمزي. إن الجسد الطقوسي جسد رمزي، ورمزيته تتضح أكثر حينما نتبين أن فعل المحاكاة الممارس من طرف الجسد، إضافة إلى كونه فعل تحيين وعنف. هو أيضاً فعل حكي. فهو جسد حاكي أو سارد وطريقة حكيه منبنية على المحاكاة إنه يحكي عبر، وفي، ومن خلال المحاكاة، عن المسافة بين لحظة الأصل القدسية ولحظة التحيين التي يعيشها. ومن ثم فهو تكثيف لمجموع الحكايات المقدسة أو الأساطير بلغة م. إلياد وترميز جديد لها، وهو ما يجعل قراءة الجسد الطقوسي مخالفة نسبيا، وصعبة نوعا ما، مقارنة بقراءة الأسطورة، فالجسد الطقوسي ينقل الحكايات المقدسة من طبيعتها اللسانية إلى أصلها الجسدي محولا إياها، ومتحولا معها إلى أدنى الدرجات السميوتيقية. في هذا السياق يقول أ. الميدا ivan al meida بأن الجسد هو درجة الصفر في السيميوتيكا[6] وبفعل هذا التكثيف والتحويل والترميز يضعنا الجسد الطقوسي أمام وداخل زمان معقد، غير متجانس، لكن متعايشة مكوناته. وينتزعنا من طمأنينة العقلنة، ليرمي بنا في صلب ضياع المعنى والتفسير القار أو الأحادي. إن عملية الضياع المقترحة من طرف الجسد الطقوسي تحول كل محكياته إلي مصيدة أو فخ لقراءات كثيرة من بينها تلك التي تعمل على المماثلة بين حكي الجسد المحاكاتي والمحكي الميثي، أو اللساني بشكل عام، أو تلك التي تنزل به درجات أدنى، أو تعتبره تشويها أو تحريفا للمحكي اللساني. إن التناقض الذي يحصل كما يقول «الميدا» هو أن الجسد يهرب حيثما وجد ذاكرة كي يضيع[7] وهروبه هذا يوضح التناقض السالف. فالهروب يحول الجسد إلى نسيج سردي/ حكائي من دون أن يتبدد كجسد أي من دون أن يتحول إلى مقولة سيميائية[8]. داخل هذا التناقض/ المأزق يتحول الجسد إلى إحالة ملحة ودائمة على المحكي[9] مثلما يتجسد كقوة ممكنة وفعلية على الحكي

---

6) Almeida(I): un corps devenu récit, in, **le corps et ses fictions**, Minuit, 1983, p:8.

7) ibid, p:13

8) ibidem.

9) ibid, p :15.

المتعدد، لهذا السبب يحيل الجسد الطقوسي على الخطاب ولكن ليس لأن هذا الأخير يمثله ولكن فقط لأنه يؤوله[10]. هكذا يهدم الجسد الطقوسي التمييز الثنائي الفاصل بين الأسطوري (المحكي) والطقوسي (الحركي - الفعلي)، مثلما يبدد الثنائيات التي ترسم وتعين وتراقب الحدود بين النصي (المكتوب أو المنطوق) والفعل l'acte. كما يكشف عن لاوعيها بوصفها تحريمات صادرة عن اللغويين هذه المرة وليس عن حُرَّاس الشريعة[11] كما يقول ع. الخطيبي.

أمام الثنائيات يحتفظ الجسد الطقوسي لذاته بخاصية الجسد الحاكي والمحكي عبر فعل المحاكاة وهو ما يؤسسه كنص وكمرجعية في نفس الوقت، أي كانغلاق وإنفتاح. إنه يشكل مركزية كلية رمزية منفتحة.

إذا كان الجسد الطقوسي يحكي عبر المحاكاة، وإذا كانت السيرورة الزمنية الممتدة منذ اللحظة الأصلية هي موضوع الحكي فكيف يتجسد فعل الحكي كمحاكاة، كيف يحكي الجسد الطقوسي؟

تختلف تلاوين الحكي، باختلاف تلاوين حضرة الجسد داخل الفضاء الطقوسي والحضرة مشتقة من الحضور، لكنه حضور رمزي، لذلك يتخذ شكلا بينيا بين الحضور والغياب المرئي واللامرئي الواقعي والمتخيل، إنه حضور محتضن لنوع من الغموض نظرا للتبادلات المكثفة والسريعة بين هذه الأطراف.

إن الجسد الطقوسي يحيلنا داخل حضرته على حكايته المنسوجة بفضل المتخيل الجمعي والقدسي الذي يخترقه ويشكل كيانه وكينونته. هذه الحكايات المنسوجة ليست سوى نسيج الجسد. وبما أن الأمر كذلك فإن فعل الحكي يحتاج إلى فضاء/ مكان قدسي يلفه ويضمن تواصله. لهذا السبب تستوجب الحضرة حضور دائرة منسوجة ومخطوطة بأجساد الحاضرين أو «المتفرجين» أما مبرر ضرورة الدائرة وليس شكلا هندسيا آخر، فيرجع إلى عنصرين: الأول يتمثل في أنها، كما يؤكد الفيتاغوريون أكمل وأجمل الأشكال الهندسية فهي تملك القدرة على احتضان جميع الأشكال الهندسية الأخرى. إضافة إلى أنها الإطار الهندسي اللامرئي للجسد الإنساني. أما الثاني فيتمثل في أن الدائرة تمحور جميع الأشكال الهندسية الأخرى حول مركز تجسده النقطة. إن النقطة مثلما تعبر عند الفيتاغوريين عن أصل الأشكال والأعداد فهي داخل المتخيل الديني - الإسلامي أصل جميع المنطوقات اللغوية القدسية وعلى رأسها النص القرآني. فأول ما وضع الله، وضع النقطة التي تقرأ بها البسملة فاتحة الآيات والسور[12].

ibid, p :16.(10

11) الخطيبي(ع)، **الإسم العربي الجريح**، دار العودة، بيروت ص : 54.

12) هوغ(د) الإسلام والمقدس، مجلة **مواقف**، ع : 65، ص : 108.

لذلك تفترض حضرة الجسد الدائرة، ومعها تفرض ضرورة احترام قدسيتها، الأمر الذي يتجلى في كون الحضرة لا يمكن بتاتا أن تتم بقدمين منتعلتين.

إن الحضرة من حيث هي فضاء أو مكان لها حرمتها. مقابل الفضاء الداخلي للدائرة، يتواجد المنصتون باعينهم لحكايات الجسد الطقوسي، وبتواجدهم يتشكل الخط الحدودي لدائرة الحرم، أي الفضاء القدسي المحيط بمركز دائرة الحضرة، وهو ما يسمح للفضاء الطقوسي للحضرة بأن يحول زبناءه من متفرجين، عاديين محايدين إلى متورطين، ومشكلين وفاعلين داخله. إن المتفرج، يتحول إلى عتبة، أو باب رمزية تعين لحظة التقاطع بين القدسي والدنيوي.

إلى جانب المكان تفترض حضرة الجسد عناصر ضرورية يمكن تركيزها في عناصر أربعة متشابكة هي اللون والموسيقي، والبخور والأضحية. ولكل عنصر من هذه العناصر حكايته التي يسردها بأدواته المتميزة وفي لحظة محددة من الحضرة يركب الجسد كل الحكايات ويكثفها وينقلها إلى مستواها الجسدي.

تتعدد الأشكال الإيقاعية الموسيقية المرافقة لحضرة الجسد حسب اختلاف الطرق الصوفية والمناطق التي يتواجد بها اتباعها. ثم اختلاف المناطق التي يوجد بها ضريح الشيخ المؤسس. لكن مع ذلك قد يحتضن موسم واحد عدة أشكال وأنماط نظراً لأن الوافدين غير متجانسين قبليا واجتماعيا. ففي موسم سيدي علي بن حمدوش مثلا يتعايش كناوة مع جيلالة وفي موسم الهادي بنعيسى بمكناس تتعايش ايقاعات الطوائف المغربية مع طوائف ليبيا والجزائر.

غير أننا لن نتعرض لهذه الأنماط بما أن موضوعنا المركزي هو الجسد الطقوسي. بل سنتناول نمطا خاصا من الموسيقى لاحظناه داخل ضريح سيدي محمد بنعيسى بمكناس، يصنعه الجسد بأدواته الذاتية من دون حاجة إلى أدوات برانية. داخل هذا النمط يشكل الضرب باليدين على الصدر العاري بالنسبة للرجال، والصدر المحتجب بالنسبة للنساء، نظام إيقاع حضرة الجسد، كما يعتبر زفير الجسد محطة فاصلة بين الإيقاع الذي يخلقه هذا الضرب المنتظم باليدين على الصدر. إنها الأدوات التي تصنع إيقاعا متزايدا ومتصاعدا ينتهي بوقفة مفاجئة لامرأة أو رجل، ثم تعرية للرأس بالنسبة للمرأة أو انغماس كلي في الحضرة. وتتزايد إيقاعات الضرب وترتفع سرعتها ودرجة عنفها. إلى أن يصل جسد الحضرة إلى تبديد كل قواه وإصدار صرخته الكبرى، خصوصا من طرف النساء، والتي تعلن للكل أن هناك جسداً غادر الزمن الواقعي وانخرط في الزمن القدسي، مع ذلك تستمر الحضرة مع فاعل طقوسي آخر ويتزايد إيقاع الضرب مثلما تتزايد إيقاعات حركة الجسد.

إن ما يثير الملاحظ لهذا النوع من الحضرة هو :

1 ـ الكيفية التي يصنع بها الجسد موسيقاه باكتفاء ذاتي صرف. فالصوت لا يخرج من الفم، بل من القفص الصدري، وعوض أن يتبع الصوت طريق تشكله العادي باتجاه التخريج الكلامي، تلتقطه اليد مباشرة من الصدر وتخرجه.

2 ـ الكيفية التي يظهر الجسد بها كنص موسيقي في ذاته. وذلك عبر تحويل الصوت المشكل إلى حركة إيقاعية منتظمة وموزعة بين حركتين اثنين، هما حركة وقوف (انتصاب)، ثم حركة انحناء (سجود)، متناوبتان بشكل منظم إلى حدود الدرجة التي يصبح فيها الجسد مبددا على المكان ككل، وحركته تغطي جميع الاتجاهات، ولكن ومن دون فقدان الإيقاع الداخلي الذي ينظم هذه الحركة.

3 ـ أن انخراط الجسد في الحضرة، تحت ظل موسيقاه يتم بشكل تدريجي، مرفوقا بفعل اغماض العينين، حيث تتم حضرة الجسد بعينين معمضتين الأمر الذي يسمح لنا بالقول بأن جسد الحضرة جسد من دون عينين.

إن استعمال اليد كأداة رئيسية لخلق الإيقاع المنتظم داخل فضاء الحضرة استعمال لأداة رمزية تعرف امتلاء قدسيا. فاليد عضو حامي للجسد ككل، إنها حماية رمزية بما أن اليد حاملة لاسم الله، ولأسمائه الحسنى وهي أيضاً الحاملة للعين الحامية من كل عين عائنة. إن اليد فاتحة الجسد، وعلى مساحتها يمكن قراءة كل حكاياته وفك كل أسراره. يكفي فقط أن يوجد من يحسن قراءة كل الحروف المخطوطة، والتي بامكانها كما يقول أحد الباحثين[13] أن تشكل كلمات وأسماء. إن اليد ليست حافظة لاسم فقط. بل إنها كتاب، وبما أنها كذلك فإن طريقة صنع إيقاع الجسد الطقوسي لا تتم عبر التصفيق. بل يتم الاحتفاظ بكل يد في استقلال عن الثانية، على اعتبار أن جمع اليدين معا إعلان عن فعل أكثر قداسة، وهو إعلان العهد المقدس. سواء اتخذ شكلا اجتماعيا (مصافحة تضامن) أو اجتماعيا ـ دينيا (ملاقاة يد العروس مع العروسة وقراءة الفاتحة) أو دينيا مثل المصافحة مع انتهاء الصلاة، أو قانونيا، قدسيا بيعة الرضوان التي تمت بالمصافحة بين النبي وأصحابه بالحديبية [14]. فاليد في موضوعنا تلتطم مع المجال الجسدي لحضور القلب (الصدر) كي ترفع درجات نبضه وحركته وقوته، حتى يكشف عن وظيفته القدسية المحايثة لوظيفته البيولوجية. إن موسيقى الجسد الطقوسي المنتجة بهذه الكيفية ليست سوى تلك المراوحة المنتظمة أو الأثر المتبقي من التقاء قدسي ـ عنيف بين عين الله الرمزية الحاضرة في اليد وعين الجسد الحاضرة في القلب.

في حضور هذه العيون الجسدية ـ القدسية تندثر وظيفة العيون الطبيعية، حيث تنغلق الأهداب ليصبح الجسد الطقوسي داخل فضاء حضرته جسداً من دون عيون طبيعية.

13) conteins (J): la voix des lettres, albin michel, 1981, p: 139

14) ابن هشام، **السيرة النبوية**، المجلد الثاني، سلسلة تراث الإسلام، د. ت، ص: 317.

وإذا ما استدعينا بخصوص هذه النقطة الاستبدال الرمزي الذي خص به ج. باطاي العين عبر وصفها بأنها ترميز للقضيب والعكس أيضا (هذا الترميز له شرعيته داخل الثقافة العربية الإسلامية حيث نجد حضور الحديث عن الزنا بالعين) فإن غياب العين وانغلاقها ضمن لحظة الحضرة سيعني أن الجسد الطقوسي جسد من دون قضيب. ولأنه كذلك فهو يبدد عنف الجنسي ويهدره من خلال تبديد وهدر ثنائية الذكوري والانثوي المميزة للجسد الدنيوي (لم يكن التمييز بين المرأة والرجل، حواء وآدم، حاصلا في الجنة على أساس فرويدي، بل إن الوعي بالذكورة لم يحصل عند آدم سوى في الأرض، حيث لم يكن له علم بوظيفته الجنسية) بمعنى أن الجسد الطقوسي جسد قدسي من حيث هو جسد مركب ومبدد لثنائية الانثوي والذكوري.

إن الطبيعة القدسية للجسد الطقوسي الحاصلة بفعل تحيينه للجسد الأصلي تظهر أيضا من خلال حركته داخل الحضرة والتي عيناها سابقا بأنها موزعة بشكل منتظم بين حركة انتصاب الجسد وانحنائه. فحركة الانتصاب هي حركة اختراق أساسا تتخذ طابعها الرمزي داخل فعل الانتصاب بوصفها فعل رغبة في الاغتصاب. وتصبح بذلك كل حركة انتصاب هي أساسا حركة اغتصاب (حركة انتهاك بلغة ج. باطاي) وبما أن الجسد الطقوسي جسد من دون قضيب فإن حركة الاغتصاب تصبح رمزية - استبدالية لفعل الاغتصاب الأصلي. أما ما يضفي على هذه الرغبة في الاغتصاب قدسيتها هو كونها ترفق بحركة الانحناء أو السجود التي تشكل نوعا من الصلاة الرمزية التي تضفي على الفعل الأول شرعيته. إن حركة الجسد الطقوسي هذه تحول الانثى إلى ذكر. لأنها تبدد عنفها الجنسي على الطريقة الذكورية. ويحول الذكر إلى أنثى لأنه يبدد عنفه الجنسي خارج حقل الانتاجية (نشير بهذا الخصوص إلى أنه داخل الموسم لا تحضر معايير الذكورية والانثوية كحواجز أو موانع اجتماعية، حيث تقتسم الوظائف بشكل طبيعي. سواء كانت وظائف علاجية أو قدسية (توزيع البركة) مثلما يتم التحرك داخل المجال بدون تحفظات، والاحتكاك يحصل من دون اعتذار ...).

إن حضور هذه العناصر هو الذي جعل باحثا مثل ر. كايوا يصنف هذا النوع من الطقوس ضمن مقدس الانتهاك وليس مقدس الاحترام الذي ينبني على حفظ التراتبات وإعادة انتاجها وتحيينها[16].

إذا كانت الموسيقى بماهي حركة بالجسد وفيه كما تناولناها سابقا، تشكل عنصراً مكونا لحكايات الجسد الطقوسي. فإن اللون لا يقل أهمية من حيث مفعوله وتعبيراته الجسدية - الرمزية فالجسد الطقوسي ينتقي ألوانه. مثلما تتملكه بعض الألوان وله عداوة طقوسية مع بعضها الآخر ولا مبالاة تجاه ألوان أخرى فعيساوة يستحضرون مثلا اللون

16) Caitois(R): **L'homme et le sacré**, gallimard, 1950, p.p: 73-74

الأخضر بشكل مركزي ولهم عداوة عنيفة مع اللون الأسود الذي يقابل فعل «الفريسة»/ الافتراس. أما احمادشة فإنهم يعيشون وسط ألوان مختلفة لكل منها طقسه الخاص وحكايته الصغيرة. فالأصفر يتعايش مع الأحمر والأخضر والأسود والبنفسجي. لكن دخول متغيرة «الشوفات» والجن والتملك تحول الأصفر إلى لون ملك للآميره والأسود لون ملك للاعيشة والبنفسجي لون للامليكة. وكلها أسماء جنيات مختلفة التخصصات والأدوار الرمزية.

إن حضور هذه الألوان كأغطية للجسد الطقوسي سواء أكان جسد الشيخ/ الضريح أو أجساد الاتباع لا يمكن فصله عن الحناء كلون طقوسي خصوصا وإنها ترافق الجسد الطقوسي طيلة أيام الموسم بل تمتد إلى مابعدها. ففي الليلة الأولى من عيد المولد (الميلودية) توزع الحناء داخل ضريح سيدي محمد بنعيسى بمكناس. ويقتسم الكل هذه البركة بالتساوي عبر وضع قسط منها وسط كف اليد. أما في ضريح سيدي علي بن حمدوش تشكل الحناء هدية ضرورية ضمن الهدايا المقدمة للاعيشة سواء داخل الضريح أو خارجه. إن الحناء لون موشوم على الجسد أو كما يقول الخطيبي إنها وشم مؤقت[17] وطابعها المؤقت هذا يمنحها تميزها عن الوشم من جهة وعن باقي الألوان من جهة أخرى، يقول عبد الكبير الخطيبي بهذا الخصوص : الحناء كلون هي بين الاغتصاب والامتلاك الشرعي. بين غشاء المهبل وإشباع الرغبة - تستمر إذا طيلة أيام العرس حيث يظل النكاح صعبا ومجهدا[18] إن قول الخطيبي يخص العرس وقد أشرنا في البداية إلى أن الموسم كفضاء طقوسي لا يمكن فهمه. بمعزل عن الحقل الطقوسي المشكل من الموسم والعرس ثم عيد الأضحى. إن العرس يمتد بشكل كبير داخل الموسم لذلك لن نكون مجانبين للموضوع إذا استثمرنا قول الخطيبي السابق، فالحناء لون من دون هوية خارج أصله كعشب، لذلك تكثف الحناء جل الألوان الطقوسية فهي تحمل اللون الأخضر كلون أصلي وتميل نحو الأحمر حينما تتم معاودة نقشها على اليد ثم تنتقل نحو الأسود حينما تتم مضاعفة المعاودة، وتنتهي إلى الأصفر حينما تبتدئ نقوشها في الذبول ... وبفضل هذا الغنى اللوني تسمح الحناء للجسد الطقوسي بأن يرتدي جميع الألوان وبأن يعيش بفضل تعدديتها حركة الاغتصاب والإنتهاك الشرعي.

إن حضور الألوان في شكل أغطية/ ملابس وفي شكل وشم مؤقت على الجسد يؤدي، كما يقول الخطيبي إلى تمويه واضطراب ادلة المنطوق الجسدي[19] أو بتعبير باحث آخر، إن الجسد الطقوسي يفتح بهذه الأشكال ثغرة في النظام الأمني الانطولوجي الذي

17) الخطيبي (ع)، **الإسم العربي الجريح**، مذكور سابقا، ص : 72.
18) المرجع السابق، نفس الصفحة
19) المرجع نفسه، ص : 72.

يضمنه النظام الرمزي المتداول [20] على اعتبار أنه يدفع بهذا النظام الرمزي المتداول إلى منطقة تضطرب فيها العلاقة المعتادة بين الأسماء ومسمياتها، بين الأشياء والكلمات المعينة لها.

بارتباط مع اللون وبشكل غير منفصل عنه يحضر البخور كعشب غير منتج للون ولكن للرائحة. إن البخور وبشكل مختصر يوسع دائرة الفضاء الطقوسي ويمد جسوره على المستوى الأفقي والعمودي. أفقيا، حيثما حضرت رائحة البخور فثمة جسد طقوسي سواء كان فاعلا أو منفعلا، حاضرا أم غائبا. في جميع الحالات يشكل البخور شكلا تواصليا للجسد الطقوسي مع محيطه.

إن البخور هو التوقيع الذي يضعه ويسجله الجسد الطقوسي على فضائه[21] أما عموديا فإن البخور يعتبر شكلا تواصليا مع الكائنات القدسية التي تشارك الجسد الطقوسي مجاله وفي كثير من الحالات تقتسم معه ذاته. وحالة المملوكين في هذا الخصوص معبرة. إنه علامة على وضع الحدود ورسمها بينه كجسد أدمي وبين الكائنات المغايرة له أو الأكثر قداسة. مثلما هو أيضا بمثابة عهد اضحوي على ضرورة التعايش السلمي بين مجموعة الكائنات.

إضافة إلى هذه الخاصيات، يعتبر البخور الأكلة المقدمة من طرف الجسد الطقوسي للأجساد القدسية المغايرة له.

فإذا كانت الوجبات الأضحوية هي غذاء الجسد الطقوسي المفضلة فإن الرائحة عموما هي حصة الأسد غير المرئية. لهذا السبب يستلزم البخور في الغالب الأعم حضور أضحية، أو بشكل أدق حضور دم اضحوي. وهو ما يحيلنا مباشرة إلى العنصر الرابع (الأضحية) المكمل لصورة حضرة الجسد الطقوسي. فإلى جانب الموسيقى، واللون، والبخور تحضر الأضحية بوصفها السيد والعبد، أو بتعبير مجازي أوضح إنها الامبراطورة المقدسة للمشهد الطقوسي لكن امبراطورة محكوم عليها بالاعدام. هذه الأهمية التي تحتلها الأضحية تلزمنا بأن نتعرض لهل بشكل مستقل في المحور الآتي.

3 . الجسد كنص مجازي

تشكل الأضحية أساس الفضاء الطقوسي وركيزته، إنها الآلية المحققة للموسم كتجمع بشري رمزي. وهي أيضا ما يمنحه شرعيته، بل يمكننا توسيع حقل هذه الفكرة والقول بأن الأضحية سواء في شكلها القرباني أو المستبدل الرمزي هي أساس قيام المجتمع. فلكي تكون هناك جماعة لابد من حصول نوع من الإجماع بين الأفراد. وكل

---

20) لوبروتون (د)، انتروبولوجيا الجسد والحداثة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1993، ص : 136.

Vernant (J.P); Mythe et société en grece ancienne, maspero, 1974; p :127 (21

إجماع يفترض أضحية قربانية أو رمزية (ضحية) كي يتم. إن حضور الأضحية بقدر ما يؤسس الإجماع. ينشئ أيضا الصراع والعنف المادي والرمزي. على اعتبار أن كل أضحية تفترض بشكل ملازم لها سيلان الدم. بوصفه فعل تطهير للاضحية القربانية من دمها الخبيث. وللجماعة من عناصرها المعارضة أو الرافضة، وبذلك تشكل الأضحية لحمة الحقل الطقوسي برمته، مثلما تشكل قناة الاستمرارية بينه وبين الحقل السياسي.

تتبادل الأضحية مع الجسد في المجال الطقوسي عدة علامات طقوسية يمكن اعتبارها أساس علاقتهما، ويمكن تحديدها بالكيفية التالية :

1 - مثلما تلون الحناء الجسد الطقوسي فهي تلون أيضا الجسد القرباني ويكفي هنا أن نتذكر أضحية العيد الكبير لنتبين ذلك.

2 - إن موسيقى حضرة الجسد الطقوسي هي ذاتها موسيقى الجسد القرباني. سواء في الموسم أو في العرس تكون الأضحية في مقدمة الحشد. إنها العروس الحقيقية في الموسم والعروس المجازية في العرس.

3 - إذا كانت الدائرة مكانا مقدسا لممارسة حضرة الجسد الطقوسي لا يمكن بتاتا لأي كان أن يلجها منتعلا، . فإن مكان النحر (الحفرة التي هي أيضاً دائرة) بالنسبة للجسد القرباني لا يمكن بتاتا ولوجه بنعل.

4 - يشكل الدم نقطة مشتركة بين الجسد القرباني، والجسد الطقوسي وهنا يمكن استحضار أفعال ضرب الرأس بالأدوات الحادة بالنسبة لحمادشة مثلا.

5 - إن الجسد القرباني ضحية وبطل المشهد الطقوسي. مثله في ذلك مثل الجسد الطقوسي.

6 - إذا كانت حضرة الجسد الطقوسي ترفق بنزع بعض ملابس الجسد، وكذا محاولة نزع شعر «الرأس» فإن الجسد القرباني يرفق في حالات كثيرة بفعل نزع صوفه أو وبره (هذا ما يحصل للجمل مثلا في موسم الشيخ الغزواني ومولاي ابراهيم احميد امغار).

إن مجموع هذه العلامات المتبادلة بين الجسد الطقوسي والقرباني تفرض ضرورة التساؤل عن علة حضورها، وكذا عن أسسها ومصادرها الرمزية، مثلما أن الجواب لا يمكنه أن ينبع سوى من صلب مجال التبادلات الحاصلة. فالجسد الطقوسي يظهر بناء على ما سبق. بوصفه يتأسس على مجموعة من الاستبدالات المؤسسة للجسد القرباني، وهو بذلك يحضر كاستبدال للجسد القرباني. إنه وجهه الأصلي الذي تحول إلى وجه مجازي له، بفعل ضرورات محورة حول ضرورة قيام وتأسيس الإجماع البشري. ففي الأصل، أو في العصر الذهبي كما يحلو للأنثروبولوجيين أن ينعتونه، كانت الأضحية/ الجسد القرباني سببا في القتل المؤسس أو العنف الأصلي الذي بفضله كان هنالك حضارة. لقد

قتل قابيل هابيل بسبب القربان الذي قدمه هذا الأخير لله وقبله منه. وحينما رفع الجسد القرباني للعالم الإلاهي قتل هابيل وكان هذا الفعل هو أول فعل استبدالي بين الجسد والقربان. فهابيل دفن في بطن الأرض (الأم الرمزية ورفع القربان إلى السماء وأصبح كل طرف ممثلا استعاريا للطرف الآخر. داخل عالمه. لكن هذا القربان لن يلبث أن يعود بحلة قدسية إلى الأرض في زمن إبراهيم. وقبل عودته عاش الجسد الاسماعيلي (نسبة إلى إسماعيل) تماهيا تاما مع الجسد القرباني. ففي اللحظة التي اتخذ فيها إبراهيم قراره القدسي بذبح إسماعيل، أظهر هذا الأخير امتثاله وحلمه وصبره واستعداده وطاعته، معلنا بذلك ومقتنعا بمحو كل الفوارق المميزة له عن الجسد القرباني. وبما أن فعل الذبح لم يتم بفضل ارسال الله للقربان المعوض للجسد الاسماعيلي، فإن الجسد الاسماعيلي سيحتفظ بالقيم الاضحوية، بينما سيمارس فعل الذبح على القربان، وبذلك سيتأسس الاستبدال الثاني المؤسس للحقل الطقوسي برمته، حيث سيتحول الجسد الاسماعيلي إلى جسد قرباني مجازي. ومنذ هذه الوهلة لم يعد الجسد الطقوسي سوى استبدال أو لنقل استعارة للجسد القرباني. إنه فعل تحييني للحظة الاستبدالية هاته[22].

الحياة لبشرية ككل ليست قائمة ومستمرة سوى كدين تجاه الجسد القرباني. لذلك كان من المفروض أن تتأسس الطقوس كي تحين قدسية هذا الدين. وتعلن بشكل متجدد أن الجسد القرباني قد قلب المعادلة فعوض أن نستمر في التضحية من اجله. فقد ضحى من آجلنا وأوقف بذلك سيرورة القتل أو الذبح الانساني. وبقدر ما يذكرنا هذا بالخطاب المسيحي حول عيسى، فإنه يدفعنا إلى الاقرار بأن الجسد الطقوسي جسد رمزي أساسا/ ومن تم فقربانيته إستعارية وليست أصلية... إنه جسد محين لسيرورة الجسد القدسي التي كادت أن تحوله في لحظة ما إلى جسد قرباني حقيقي.

إن الخطاب الذي يوجهه الجسد الطقوسي للمجتمع والأفراد هو كالتالي : لو لم يكن فعل الاستبدال قد حصل بين الجسد الاسماعيلي والجسد القرباني لكان الكون كله عبارة عن موسم واقعي، تغيب فيه الحضرة وتحضر فيه فقط الحفرة (حفرة الذبح) مثلما يغيب فيه الدم القرباني ليظل فقط الدم الإنساني وهو ما يحتم بالضرورة غياب أية إمكانية لقيام مجتمع أو جماعة إنسانية.

إن المحاور التي عرضناها لا تسمح بإرساء خلاصات نهائية وقارة على اعتبار أنها لا تغطي سوى شذرات صغرى في الفضاء الشمولي للموسم مثلمل لا تنقل سوى بعض محطات البعد الرمزي للجسد الطقوسي وتبقى المحطة التي كان من المفروض أن تفضي إليها هذه الدراسة هي علاقة الجسد الطقوسي بمؤسسة السر على اعتبار أنها ستضيء بشكل مغاير الأشكال والحلل الرمزية التي يرتديها الغموض القدسي للجسد الطقوسي،

22) استقينا هذه القصص من : ابن كثير، **قصص الأنبياء**، دار إحياء الكتب العربية، 1408هـ.

هذا الغموض الذي يتمظهر في اللغة الصوفية في شكل سر، وفي اللغة الطقوسية في شكل بركة، وأخيراً في اللغة الاثنوغرافية والانثولوجية في شكل العجيب الغريب.

إن الجسد الطقوسي، جسد السر بامتياز، الأمر الذي يجعله كموضوع يسائل كل مجالات البحث، فعلى المستوى الفلسفي يطرح السر مشكلة أمام مفهوم الحقيقة وعلى المستوى النفسي يسائل المستدخل اللاشعوري، وعلى المستوى اللساني يسائل مفاهيم الأصلي والمجازي المكتوب والمنطوق النصي والمرجعي القراءة المفسرة والمؤولة الموضوعية والذاتية. أما على المستوى السوسيولوجي، فهو سؤال مفتوح على أشكال الإكراه والتنظيم الإجتماعي والمؤسساتي بكل ما يرافقها من أشكال التبادل الرمزي ... إن الجسد الطقوسي سؤال مؤسس لذلك تفترض قراءته إعادة تأسيس أسئلة هذه المجالات. إضافة إلى المجالات الطبية والسياسية. ولن يتم هذا التأسيس في غياب أسئلة انثروبولوجية منفصلة عن إرثها الاستعماري ومنفتحة على جميع حقول الفكر الإنساني ربما بهذه الكيفية يمكننا أن نبني علاقة صحيحة بين خطاب الجسد والخطاب التنموي، يتبدد فيها الفولكلور المتوحش أو العالم لصالح فهم الأنماط الأخلاقية التي يتمفصل بها الجسد الطقوسي مع ذاته ومع العالم.

2 . رمزية طقس العيساوي الحنايشي

يروى أن السلطان مولاي إسماعيل إستدعى مجموع أتباع الشيخ سيدي محمد بنعيسى (الشيخ الكامل) مباشرة، بعد موته، ثم حفر حفرة كبيرة وملأها بالثعابين، وطلب منهم أن يفترسوها أمام الملأ بما أنهم يدعون ذلك. أمام كبر الحفرة وكثرة عد الثعابين ذهل الأتباع ورعبوا ثم تراجعوا هاربين. حين وصول الخبر «للاخميسة» إحدى الخادمات بقصر السلطان توجهت نحو مكان الحفرة، ونزلتها مفترسة الثعابين بكلتا يديها. حينها فقط تشجع الأتباع ونزلوا الحفرة فأنهوا ثعابينها في وقت وجيز[1].

لن يتردد المطلع على تاريخ المغرب، بقبائله ودوله وزواياه. أن يوقف منذ البدء أي تناول لهذه الرواية على اعتبار أنها مثل كثيرمن شبيهاتها تستبدل الحقيقة التاريخية بالحدث التخيلي فالشيخ الكامل تفصله قرون من الزمان عن فترة حكم المولى إسماعيل.

يغني غياب التطابق الذي يعلنه المؤرخ بين المروي والوقائعي - التاريخي أسرار الرواية مثلما يعلن ويشعب ويجذر مسمياتها وأعدادها في المجال الرمزي. فمن داخل هذا المجال يستقي الصراع المفتوح أمام الملأ بين السلطان السياسي والسلطان القداسي تاريخيته، مثلما يصبح إختيار إسم المولى إسماعيل دلالة الكشف عن صراع الشرعية بين القوة السياسية المرتكزة على السلطان الحربي والقوة القداسية المرتكزة على الشرف والبركة. يحيل إسم للاخميسة إلى الشرف (للا) وإلى الخميسة التي تتعدد تمظهراتها ووظائفها في الحياة الشعبية اليومية والطقوسية، إنها اليد الخماسية الأصبع التي قد تحمل آية الكرسي في بعض الحالات، أو عينا مفتوحة وسط كف اليد، والتي تستعمل في مجملها للوقاية والحماية من كل عين عائنة. تحمل هذه اليد الرمزية إسم يد للا فاطمة الزهراء. لذلك قد نجدها على صدر باب منزل، أو في عنق مولود... في كل الحالات تؤدي وظيفة الحماية ضد الحسد (عين الحسور لا تسود) وإرساليتها تقول : تبارك الله

---

1) استقينا هذه الرواية من كتاب : -Davasse(j) : **aissaoua; les charmeurs de serpents; denter** :paris; 1862; P :61.

وخمسة ديال الخموس»، أو «خمسة على عينيك»...

تتدخل للاخميسة ضدا على، وتحديا لفعل، السلطان المتحدي علنا لبركة الشيخ سيدي محمد بنعيسى، ولأنها إمرأة البركة، إمرأة حامية، فإن تدخلها بإمكانه تجميد وتحييد أثر السلطان السياسي للسلطان مولاي إسماعيل. إنه تدخل السلطان الرمزي للبركة ضد السلطان المادي للسياسة للسلطان مولاي إسماعيل. إنه تدخل السلطان الرمزي للبركة ضد السلطان المادي للسياسة، وذلك قصد الحفاظ على مصادر الشرعية الرمزية للبركة بوصفها مصادر غير سياسية أو حربية... قداسية [2].

أفضى نزول للاخميسة إلى الحفرة والتهامها الثعابين بكلتا يديها إلى نزول أتباع الشيخ الهادي بنعيسى وحسم ترددهم وخوفهم، وبنزولهم أعلن الميلاد الرمزي - الرسمي للعيساوي - الحنايشي «أو مول الحنوشا». كيف تم ذلك وماهي مؤشراته الرمزية؟

إن نزول للاخميسة إلى الحفرة وافتراسها الثعابين لحظة للولادة. تنزل للاخميسة الحفرة التي هي بطن الأرض. وبافتراسها الثعابين (مخصبات الأرض) لا يعود هناك من فرق بين بطن الأرض وبطنها. بل إن بطن للاخميسة سيصبح حفرة نظراً لتلائه بالثعابين، مثلما أن الحفرة ستصبح بطنا آدميا مباشرة بعد نزول الأتباع فيها. فمع نزول هؤلاء ستفرغ الحفرة من الثعابين ليبقى الأتباع وحدهم (ثعابين البطن الآدمي) وكأن الأمر يتعلق بآخر لحظات المخاض التي ستفضي إلى الولادة الشرعية - الرمزية لفئة جديدة من أتباع الشيخ الهادي بنعيسى. ستعرف بنعت الحنايشية (مروضو الثعابين). مع هذه الولادة سيحمل العيساوي إسما إضافيا (الحنايشي) مؤشرا بذلك على طبيعة ولادته بوصفها ولادة رمزية - إبدالية. فالثعابين تختفي في البطون كي يظهر ويولد الحنايشي من بطن الأم الأصلية (الأرض) بوصفه إبدالا للثعابين [3]. ولأنه إبدال substitut للثعابين لم يكن ممكنا للعلاقة بينه وبين نظيره أن تكون بسيطة وسهلة. فالإبدال ليس تعويضا أو استعاضة بطرف آخر، ومن ثم الإحتفاظ بأحدهما، بل إنه استبدال رمزي من خاصياته إعلان الحرب الرمزية القاتلة بين الطرفين. لهذا السبب لم تكن ولادة العيساوي - الحنايشي خالية من أي ضابط، بل عكس هذا إنها مقترنة بميثاق أو عهد أخوة بينه وبين الثعبان ضامنه الأصلي بركة الشيخ الكامل وحمايته الدائمة. أما من يخل بهذا العهد أو يخونه فإنه يموت أو يقتل سواء بشكل مادي (الثعبان) أو رمزي(الحنايشي) يتجلى هذا العهد وكذا، الإلتزام به في الحياة اليومية

2) يجد هذا التأويل سنده في العلاقة المتوترة جدا بين سلطان البركة والسلطان السياسي التي ميزت بداية ولحظات قوة الدولة العلوية لدرجة نعتها الباحثون بأنها تكشف عن استراتيجية المخزنة التي نهجتها هذه الدولة تجاه الحقل الديني.
أنظر : -Morsy (M); **reflexion sur le systeme politique marocain dans la longue duree historique; in espace de l'Etat** edino rabat; 1985.

3) تثير العلاقة بين البطن والثعبان داخل المجال التخيلي - الرمزي لوحدها موضوعا خاصا (علاقة حواء بالثعبان - علاقة مريم بالثعبان - علاقة المرأة بشكل عام بالثعبان ...) أنظر لهذا الخصوص :

-**Dictionnaire des symboles**; ed; robert laffont et jupitter 1969.

للعيساوي الحنايشي. فحيثما صادف الحنايشي ثعبانا فإنه يتحدث إليه ثلاث مرات مذكرا إياه بالعهد وببركة الشيخ الهادي بنعيسى، فإذا ما إستسلم حمله وتحدث إليه ليتركه بعد أن يمسح عنه رائحته الآدمية كي لا يتعرض لهجوم حيوانات أخرى، وإذا ما رفض الاستسلام قتله العيساوي وتركه لمدة يجف كي يحوله، إلى مسحوق يستعمله في طقوسه العلاجية.

داخل حلقة العيساوي-الحنايشي والتي هي الوجه الآخر للحفرة الأصلية التي منها ولد، تتخد العلاقة بينه وبين الثعبان شكلا طقوسيا كاملا : هنالك العهد (البركة الضامنة) والمكان الدائري (الحلقة)، وآلة الغيطة ثم صندوق الثعابين إن أهم سمة لهذا الطقس تكمن في كونه أولا مخاطرة، ليس لأن الثعبان قد يلدغ العيساوي-الحنايشي في آية لحظة، بل لأن احتمال الإخلال بالعهد الرمزي قائم بين العيساوي والثعبان باستمرار. لذلك تكون بركة الشيخ الهادي وضمانته موضوع رهان طيلة اللعب الطقوسي، وأثناء كل حركة موسيقية أو جسدية. إضافة إلى هذا يتسم طقس الحنايشي بأنه عرض هادئ للقوة. فالثعبان يبرز مكمن قوته الحاضر في قوة ودقة المراقبة للحركة سواء منها حركة الآلة أو حركات العيساوي، أما العيساوي فيبرز مكمن قوته الحاضر في نفسsouffle البركة الذي تشبع به داخل الحفرة وأثناء مخاضه الأول في بطن الأم الأصلية (الأرض).

نفس حامل للبركة العلاجية والمخصبة في نفس الوقت كانت وراء ميلاده للاخميسة.

ما يثير المعاين لموسم الشيخ الكامل هو غياب الحنايشي عن كل فضاءات الموسم. لماذا يغيب هذا الطقس بالرغم من أنه إحدى السمات الأساسية لعيساوة على امتداد المجال الزمني للطريقة ككل؟ ما علاقة هذا الغياب بما تعلنه الحكاية؟ هل تنقرض بعض مكونات الطريقة العيساوية أم تترمز فقط؟

في إحدى أشكال الحضرة العيساوية، تحضر المرأة (نساء مختلفات العمر والأصل الإجتماعي) داخل فضاء الجذبة إلى جانب أصحاب الغيطة(رجلان) والطعريجة(رجلان). يعمل صاحب الطعريجة على تنويع موازين الجذبة وضبط إيقاعاتها، وكذا التحرك حسب متطلبات جسد الحضرة، وإلا تمردت في وجهه إحدى المنخرطات وكلما ارتفعت درجة الإنخراط ووتيرة الإقاعات إلا وأمسكت إحداهن بأصحاب الطعريجة وكأنها تريد إلصاق أذنيها بمصدر الدق. أما أصحاب الغيطة فيظلان ثابتين في مكانهما وكأنهما يرقبان ويراقبان بهدوء مجريات الحضرة. تعلن المرأة في فضاء الحضرة مقامات إنخراطها بفتح أزرار ملابسها وكأنها تريد أن تبتلع كميات أكبر من الهواء، أو رفع ملابسها إلى حدود ركبتيها... بموازاة ذلك تقترب أكثر فأكثر من فم الغيطة لدرجة يخال معها للمتتبع بأنها تريد وضع فمها المفتوح على فم الغيطة. وفي كثير من

اللحظات يعمل صاحب الغيطة على الإبتعاد وراءا من دون أن يشعر أحدا بذلك.

ليست هذه الحركات خاصة بإمرأة دون أخرى، بل إنها الحركات الغالبة التي يلاحظها المرء عند جل نساء هذه الحضرة. لذلك فهي تثير التساؤل عن دلالتها الرمزية. ليس غريبا أن تعمل المرأة في هذه الحضرة على الإلتصاق بأذنيها بدقات الطعريجة على اعتبار أن الأمر يتعلق بإيقاع ودقات منتظمة، لكن أن تعمل المرأة على التوجه نحو فم الغيطة فهذا أمر مثير للإستغراب : ما العلاقة بين فم المرأة وفم الغيطة؟ ما العلاقة الممكنة بين المرأة والغيطة داخل هذه الحضرة العيساوية؟

في طقس العيساوي الحنايشي لا يرتكز الثعبان على الأنغام المنبعثة من آلة الغيطة، بل إنه يراقب ويلاحظ كل الحركات اليدوية والموسيقية لكن مع نساء الحضرة لا يعود للملاحظة وللعين دور. فالعينان مغمضتان والأذنان قريبتان من الطعريجة، والفم وحده مفتوح وموجه نحو فم الغيطة، إن الفم يستقبل ويرغب في استقبال أكبر لما ينبعث من الغيطة، وما ينبعث من آلة هذه الحضرة ليس أنغاما فقط وإلا تماثل طقس الحضرة مع أي طقس إحتفالي، بل نفخا ونفسا souffle هو أساسا نفخ ونفس العيساوي الحنايشي.

حينما يقترن نفخ ونفس العيساوي ببعض من بصاقه يسمى «بخا»أي نفخا حاملا للبركة المعالجة والحامية ... لكن ما الذي يستدخله فعل النفخ، وما الذي يجنيه النفس حينما يقترن بآلة الغيطة؟

للغيطة أوضاعها ووظائفها المتعددة في المجال الطقوسي دينيا كان أم صوفيا. إنها الآلة التي تعلن بداية ونهاية شهر الصيام. وهي نفسها التي تعلن موعد الإفطار بعد كل يوم من الصيام، الأمر الذي يغمر وظيفتها بالقدسية (في هذا السياق يمكن أن نفهم لماذا تحوي آلة الغيطة سبع ثقوب بما لهذا الرقم من دلالات) يحيل شكل وصورة الغيطة إلى صورة القضيب، وهي إحالة كشفت شيفرتها الرمزية بعض مكونات الثقافة الشعبية في أكثر من قول ونكتة.

إن اقتران النفخ بآلة الغيطة يصبح اقترانا بصورة وشكل القضيب الأمرالذي يجعل من الغيطة قضيبا رمزيا وفعل النفخ فعلا سيالا بالحيوانات المنوية[4] التي تعبر مسارها نحو نساء الحضرة ليصبح من جراء ذلك فضاء الحضرة فضاء محينا ومجددا لمحطات الجنس القدسي الذي يتم فيه الإخصاب من دون اتصال أو وصال.

لن تضع نساء الحضرة من جراء هذا الفعل الجنسي ـ الرمزي مولودا ولكنها تضع رغبتها وتاريخها وحكاياتها المنسية والمكبوتة، مثلما تجدد لحظة عذريتها الأولى.

4) للنفخ وضعه القدسي داخل المتخيل الديني الإسلامي، ويمكن اعتبار ميلاد سيدنا عيسى بفعل النفخ الإلاهي لتوسيع أفق هذه الفكرة.

3 . رمزية النفخ

يتوزع نفس هذا المكتوب على أربع لحظات أو محاور كل منها يحاول استدراج الدلالات المتعددة للفظة النفخ ـ النفس souffle، بكل صعوبات مرادفتها وتعقد أو تشابك إنتماءاتها الدلالية. ولن ندعى ببساطة ساذجة، أن فعلا مماثلا سهل المنال، على اعتبار أن ضياء فعل التعرية تلازمها دائما ظلال فعل التورية، وبينهما يتمم الرمزي مسار نموه وغناه وترحاله بين المكتوب والكاتب، الماضي والحاضر، المتخيل والواقعي، الدنيوي والأخروي... لهذا السبب تفضل لغة البحث في هذا المجال الحديث عن مسار trajet عوض مشروع فلفظة، المسار تشفع غياب الخلاصات النهائية ولا توازنات النفس التحليلي لكنها إلى جانب ذلك تشرع للقبسات.

1 . النفْس والنَّفَس أو بين جغرافيتين

في المسرح الأوروبي، وقبل سيادة موجة تكسير الجدار الرابع بما رافقها من رفع لسرية الخلفية وتقليل من سلطة الستار كانت الهندسة الرمزية للخشبة مشدودة إلى قطبين موجهين. تشكل الخلفية بظلمتها، وموقعها الضامن لاحتجاب أسرار المهنة عن الجمهور، ففي ظلها وداخل فضائها، تتشكل ملامح الممثل في صورة دوره أو أدواره، مثلما تتغير هذه الصور طبقا لمستلزمات إخراجها لدرجة يمكن القول بأن الخلفية هي التصور الإخراجي وقد اتخذ شكلا مكانيا.

يتمثل القطب الثاني الموجه للخشبة الكلاسيكية في المكان الذي يشغله souffleur أو الملقن حسب القاموس العربي، ذلك المكان الذي يبرز نصفه الأعلى فوق الخشبة ويحتجب نصفه الآخر تحتها لا تظهر هذه الشخصية للجمهور مثلما لا تحترم قواعد الحضور فوق الخشبة من مثل عدم إدارة الظهر ناحية الجمهور. إنها محجوبة عن الأنظار بكيفية تسمح لها بمراقبة وتتبع أداء الممثلين، وتوزيع أدوارهم ثم مبتدأ ومنتهى كل دور.

يـلعـب souffleur دور المحرك على اعتـابر أنه يتتبع حركة القول المؤدى، ومع أي انقطاع أو تعثر ينفث أو يهتف لضمـان استمرارية نفس souffle القـول ومن ثم إنجـاز المدى الكامل للدور أو المشهـد. مع هذه الشخصية يتحول النص المسرحي إلى أنفاس souffles تلفظ همسا حتى لا تنكشف التقنية ويفتضح السر.

يؤشـر وجـود هذه الشـخـصـيـة على السلطة الكبـرى التي ظل يتـمتـع بـهـا النص المسرحي، ومن ثم على التحريم الضمني الذي يطال فعل الإرتجال اللحظي والعفوي، لكن إلى جانب ذلك يعتبر هذا الوجود مؤشرا على الإستحضار الضمني والفعلي لما يهدد هذه السلطة النصية باستمرار، والمتمثل في النسيان.

ضـد النسـيـان يلعب إذن souffle، ولأجل الحـفـاظ على نظام القـول وتراتب وترتيب الأدوار، ووضوح نظام فضاء الخشبة فإنه يوجد في عشه ذاك. قد تجد الوضعية المكانية والوظيفية لهذه الشخصية تبريرها التقني والفني لكن مع ذلك يبدو كشف أساسها الرمزي ضروريا.

إن نمط وجـوده منتـقى من نمط وجـود النفس souffleur. ولأن النـفـس نَـفْـس âme مغمورة بالنسيان فإن موقعه سيرتبط بجغرافية تحتية، سفلية. لنتذكر بأن هذه الشخصية ليست هاتفا علويا يرفع الممثل نحوه رأسه، بل إنهـا توجد تحت أقدامه، لتمـده بنفس القول. مثله مثل النفس ينتمي souffleur إلى جغرافية تحتية تحيل ترميزاتها إلى الكائنات أو الأرواح الشيطانية. إنه إحدى أرواح الخشبة وبفضل إسـمه (جـسد الرمزي)وغموض إنتمائه المجالي (تحت وفوق)، والفني (ممثل وتقني) يعلن أسبقية وفعالية الجغرافية الرمزية بماهي جغرافية تسم كل ماهو آت من الأسفل بفعالية رمزية كبرى، مقارنة بالجغرافية الأنطولوجية التي عمل أفلاطون ضمنها على سلب الأسفل والتحت كل فعالية بل وكل حقيقة وجودية.

معرفيا تنبني الجغرافية الأنطولوجية الأفلاطونية على تقابل النسيان بماهو جهل وكهف مع التذكر بما هو معرفة وحقيقة ... في حين تنبني الجغرافية الرمزية على تقابل النسيان من حيث هو انقطاع وتعثر توقف وبياض مع النفس Souffle من حيث هو امتداد وقوة وحركة وروح القول. وداخل هذه الجغرافية، يقول إ. دوتي E.doutte «لا تكتسي الكلمات قوتها وقيمتها سوى بفضل القيمة الغامضة والعجيبة التي يمتلكها النفس souffle. فالنفس في العربية تدل على النفخ والنفس مثلما تدل على النفس AME وتحيل على إلهام inspiration الشاعر حيث يقال «نفس الشاعروالنفس الشعري souffle poétique»[1]

لنتأمل مع «إ. دوتي»هذا القول الذي ساد ولازال يسود مجال الشعر ونقده. نتحدث عن نفس الشاعر ونفس الشعر. ماالذي يعنيه هذا القول وما دلالاته الرمزية؟ ما

(1) E.Doutté: **Magie et Religion dans l'Afrique du Nord**, Alger, 1909, P: 103.

علاقته بالجغرافية الرمزية للنفس؟!

إذا كانت شخصية souffleur تجسد على المستوى الرمزي والمجالي الجغرافية البينية للنَّفس souffle (بين الممثل وغير الممثل - بين الإنسان والجني بين سطح الخشبة وأسفلها)فإن الشاعر يجسد معمارها في المجال الرمزي. لقد ظل الشاعر متوسطا بين الإنسان والآلهة، وبين الشاعر والساحر والنبي والمنشد والعراف، مثلما ظل وضعه البيني هذا منبعا لتقديسه واحتقاره، ولدنيويته وقدسيته. لا يمتلك الشاعر غير رأسمال القول والإنشاد، ومع ذلك ظل هذا الرأسمال ملتحما ب ومتورطا، في كل ماهو موجود ومنشـــود [2] االأمر الذي يعني أن هذا الرأسمال يحتضن شيئاً أو عنصراً إضافيا. هذه الإضافة هي ما يجسده نفس الشاعر بكل حمولته الرمزية. رمزيا تحيل لفظة النَّفَس إلى المنطقة الأكثر غموضا في حياة الشاعر والشعر. إنها المنبع الملهم أو هي الإلهام ذاته الذي ظل يرفع الحدود بين البيان والسحر، والشاعر والساحر أو بينهما وبين النبي، معلنا بذلك التأسيس الرمزي لوضع الشاعر بوصفه شخصا مسكونا بقول مغاير وبمقدرة ممتعة لكنها جدية ومخيفة، سهلة لكنها ممتنعة، فاتنة لكن تحيط بها الغواية، قولية لكنها ساحرة.

ولأن النفس souffle يرفع الحدود والفواصل والتحديدات بفضل غموضه وفعاليته الرمزية رسمت له ترميزات ليلية مثل الجني والشيطان والروح ... إلخ لدرجة أصبح معها لكل شاعر جنيه أو شيطانه الذي يلهمه ويمده بالمقدرة والقوة الدافعتين للكلام نحو سحره. بهذه الكيفية يتم الإحتفاظ للنفس بقوته وفعاليته لكن يتم في نفس الوقت ربط كل هذا بغموض وقوة الجغرافية السفلية الأمر الذي من مؤدياته إقتران تبجيل الشعر وتعظيمه بالخوف منه، أو إحتقاره وإبعاده بمبرر لغوه وزيف لعبته اللغوية، أو في أحسن الحالات قبوله شريطة تقييده. أهي عدم الرغبة في الشعر بما أن قيامه مقترن بنَفَسه وغموض مصادر فعاليته؟

لقد خصصت مدينة الأكوارا (الساحة العمومية) كتابين من داخل الجمهورية [3] لتبيان الكيفية التي تظهر أن الشاعر ضد المدينة لذا يجب منع سيادة قوله، وإيقاف كل صلاته بشبابها. مثلما خصصت مدينة المسجد الحرام سورة «الشعراء» لإظهار غوايتهم وضلالهم وكذبهم وتقلبات أحوالهم في المديح والهجاء. وبذلك يظل الشاعر مشدودا إلى وضعه الوسطي أو البيني المستقى من طبيعته الجغرافية الرمزية للنفس souffle الأمـــر الذي يمكنه بفضل الفعالية الرمزية لهذا الأخير من الحضور داخل المدن بالرغم من أنها تطرده إلى هوامشها السفلية.

2) إنها الصورة التي يرسمها أفلاطون لهوميروس (أمير شعراء التراجيديا). أنظر :

-Platon. **la république**. Gartier-Flammarion. 1966; P:372.

3) أفلاطون، المرجع السابق، الكتاب الثالث والعاشر.

2 . نفس العاشق أو جرعة ماء وهواء

يقول : «إدغار موران E.Morin بأن الحب أسطورة جميلة شبيهة بتلك التي عين من خلالها أفلاطون خلود النفس . لذلك يظل قدره محكوما بالريبة والتيه»[4] .

ما الذي يجعل الحب والنفس محكومين بقضاء وقدر التيه؟ في إحدى الأساطير يعتبر أفلاطون، أن النفس AME تاهت وضلت طريقها بسبب جرعة ماء شربتها من نهر النسيان أثناء طريقها إلى العالم الدنيوي . لقد شربت فنسيت فعاشت ضلالها وتيهها الذي نحن نتاجه وحصيلته . إن فعل الشرب اقتران لنفس الفم بالماء وبسبب هذا الإقتران حصل النسيان والتيه . ومثلما كان الفم مبتدأ الخطيئة في المتخيل الديني ـ الكتابي (أهل الكتاب) فإنه مبتدأ تيه النفس الأفلاطونية . ومثلما أيضا، كانت نتيجة الخطيئة هي الخروج من الجنة وممارسة أول فعل دنيوي . قدسي ممثلا في جماع آدم بحواء الذي ظل ماؤه أو منيه يتدفق إلى أن ملأ «وادي منى»[5]، فإن نتيجة تيه النفس الأفلاطونية سيكون ضياعا لها داخل نهر النسيان الذي ليس من الناحية الرمزية سوى ترميز لماء الجسد بكل بلاغته وتجسداته .

بسبب الفم إذن تاهت النفس داخل عالم الشهوة (شهوتا البطن والفرج)، وبسبب ذلك سيظل الفم والفرج، كذلك . قسمة لعينة . لكن مثله مثل أي قسمة لعينة سيحمل الفم بعدا قدسياً .

إن الفم، يقول «إدغار موران، لا يأكل ويمتص ويمنح اللعاب فقط بل إنه طريق عبور النفس[6] souffle . يتخذ نفس الفم في مجال الحب شكل كيمياء عجيبة تتخلل حركة الشفتين وتعطر ثغور الكلمات، لذلك لا يعتبر القول أو الكلام شغلا أساسيا للعشاق سوى من حيث ما يسمح باستنشاقه أو تأمل حركاته، تقول إحدى الشخصيات الروائية : «هل رأيتم إمرأة تذوب في أدغال الحكاية . إنها حليمة، كلما أحكي لها تضع رأسها على ركبتي، تطلق نظرها في المخلوقات التي أخلقها من الكتب، أنا أعرف أنها تعرف جيدا إنني أكذب ولكنها تريد أن تقنعني بأنها تصدق ما أقول : مرة سألتها ما يعجبك يا حليمة في هذا الذي أقول؟ قالت لي : تعجبني الحكاية ثم سكتت . كنت أدرك جيدا أنها أكلت نصف الجواب الذي أفهمه أنا (...) أقول لكم بصراحة أنها كانت تحب طريقة تحرك شفتي وكذا طريقة ابتلاع الريق . كانت حليمة لا تنزل عينيها من شفتي حين أتحدث[7] .

---

4) E. Morin; **le complexe d'Amour, sciences humaines**, N°20. 1992. P :31.

5) تركي علي الربيعو، **العنف والمقدس والجنس في الميتولوجيا الإسلامية**، المركز الثقافي العربي 1994 ص : 88 .

6) إدغار موران، مذكور سابقا، ص : 31 .

7) أمين الزاوي؛ **السماء الثامنة**، منشورات قصر الثقافة والفنون ـ وهران، 1993، ص : 101 .

إن كلام العشق شبيه بكلام الشعر (لأنه شعر حياتي) يضع كل رهاناته على لحظات الصمت التي تلي الكلام وعلى النفس الذي يمحو مسافات القول ويصل ويوصل إلى التيه في الجسد. داخل نفس الحب تمتزج جرعة ماء نهر النسيان بجرعة هواء، وبفضل امتزاجها الخيميائي يدخل الفم في اللعبة الخطيرة للمحاكاة بكل أشكال تنافساتها الرمزية عبر تقديم ذاته نظيـــراً double للفرج. تقول الحكمة الشعبية «قبلة مبللة أفضل من جماع سريع» واللعاب أحلى من العسل الممزوج بالماء الصافي»[8]. إن قبلة الفم التي أصبحت شعبية ومعممة تكثف مثلما تجسد تداخل وتشابك كل القوى البيولوجية والشبقية والميثولوجية التي يحويها الفم فهي بقدر ما تحيل إلى التوحد الجسدي فإنها تعكس إمتزاج واختلاط نفسين[9] deux souffles.

3 . نفخ البركة

داخل الطقوسي تتوحد أشكال حضور النَّفَس وداخله تتكثف وتتكاثف أنماط فعاليته الرمزية. ففي طقوس الزوايا يحضر الإنشاد الفصيح والعامي حيث تكون المراهنة على طول النفس وأثره، مثلما يتشابك داخلها النفس برمزية الفم والقبلة واللعاب والتوحد.

يستقي قول الشاعر كما أسلفنا ذلك، قوته الرمزية من النفس الأمر الذي يجعله في المتخيل الجمعي على صلة عارفة بأسرار الكلمة، ودائم السكن في بيوتاتها. إن الشاعر أكثر الناس ارتباطا بالقول لكنه مع ذلك، وهذه هي مفارقته، كائن لافم له. فوضعه شبيه بالأعمى الذي بفضل غياب العينين يبصر أكثر من غيره.

على خلاف الشعر. يلعب الفم دوراً رئيسيا في مجال الحب والطقوس. يحتفظ فم المحب بجرعة ماء نهر النسيان التي بها تتبلل قبله، وتكتسب قوتها الرمزية على التوحيد والتوحد، كما تنشر بفضلها رائحتها المعطرة، التي تمحو عن اللعاب صورته الدنسة. مع إنسان البركة، قد يقترن النفس بآلة من آلات، كالغيطة مثلا، ليكون مؤاده الإستعادة الرمزية لمتخيل الولادة القدسية، وقد يقترن باللعاب ليكون مؤداه إيصال ونقل أسرار البركة المعالجة. لا يحيل لعاب البركة على ماء الجسد، مثلما هو عليه الأمر في الحب، بل على الطبيعة الغامضة التي ظلت تميز النفخ والبصق. يقول إ. «دوتي» بهذا الخصوص إن النفخ souffle والبصق مبدأين حياتيين. لذلك يتمكن البصق من نقل[10] البركة. تمنح الحياة اليومية بالمغرب أمثلة كثيرة عن الكيفية التي يحمل بها النفخ الممزوج

8) عبد الكبير الخطيبي؛ **الإسم العربي الجريح**؛ دار العودة بيروت، 1980، ص : 120.

9) إدغار موران؛ مذكور سابقا، ص : 31.

10) إدمون دوتي، مذكور سابقا، ص : 60.

باللعاب البركة والشفاء والوقاية. ففي كثير من أحياء المدن العتيقة قد يحدث وتوقف بشكل مفاجئ إمرأة مسنة إمرأة شابة تحمل رضيعها، كي تنفث نفسها الممزوج بلعابها على وجه الرضيع فارضة بذلك على أم الرضيع مدها «بالبركة» المادية(الفتوح) مقابل بركتها الرمزية وإلا فإن الطفل سيتعرض للبكاء الشديد من دون سبب طيلة الأيام والليالي المقبلة. إن فعلها هذا بطاقتها الدالة على أنها إمرأة شريفة، حاملة للبركة الحامية للأطفال الرضع من العين العائنة التي قد تصيبهم وإن من دون نية سيئة مقصودة من طرف الكبار. إلى جانب هؤلاء النسوة الحاملات للبركة المتجولة، تعتبر أم التوأمان موهوبة بفضل توأميها بالبركة، لذلك فإن نفخها الممزوج ببعض من لعابها ينقل البركة للأطفال الذين زاغت نحوهم عين ما من دون أن تحتجب وراء حجاب البركة الإلاهية (تبارك الله)أو الصلاةعلى النبي ...

يستقي نساء البركة المتجولة سلطانهن الرمزي من انتمائهن الفعلي أو المتخيل لمجال البركة من حيث هو مجال يضفي على النفخ بالبصق فعاليته الرمزية الشفائية، بينما يستقي الخضوع لفعلهن طواعيته من الخوف القدسي من النفخ الممزوج بالبصق. داخل حضارات كثيرة يشغل البصق وضعا مزدوجا : إنه رمز الخلق والحياة، والتدمير والشتات في نفس الآن [11] فهو قد يوحد ويخصب ويعالج لكنه قد يدمر ويشتت ويلحق الخراب. يشفع حضور البركة بفضائها القدسي للبصق أن يتجه نحو الوجه أو أن يلج الفم من دون أن يحدث به دمارا رمزيا لكن خارج مجال البركة يحيل البصق أينما اتجه على الوجه مثله في ذلك مثل أصبع السبابة الذي كلما انتصب أمام أي كائن إلا وأحال على العورة. إن القوة المدمرة للبصق لا يمكن فصلها عن الصورة القدسية المضفاة على الوجه، لذلك اعتبر ويعتبر البصق في الوجه أعتق وأخطر أشكال الإحتقار.

تفرغ البركة البصق من نزوعه المدمر لتمنحه وظائفه العلاجية، لكن مع ذلك يظل الخوف من هذا النزوع أحد أسرار الثقة في هذه القدرة العلاجية. فمن هذا الخوف تستقي أم التوأمان هيبتها الرمزية، ومن داخل فضائه يكتسي نفخ البركة فعاليته الرمزية وكذا طواعية الخضوع له، تحتل أم التوأمان وضعا غامضا ومخيفاً في نفس الآن. فتوأماها علة إنتمائها لمجال البركة ومن ثم إحدى عناصر ومحددات بركة نفخها.

لذلك قد تطل بنا الأسئلة التي يثيرها وضعها هذا على موضوع مغاير : هل يحيل التوأمان إلى الواحد وقد انشرخ وانقسم؟

هل يحينان الوضع والتاريخ المخفيين لكل مضاعف double (نكيــر ومنكر وموضوعة الموت ـ ياجوج وماجوج وموضوع الفتنة ـ هابيل وقابيل وموضوعة القتل ...) .

(11 Dictionnaire des symboles, ed. ronbert laffont et Jupiter, 1969, P : 672.

يجسد طقس العساوي-الحنايشي الكيفية التي يفقد معها البصق قوته المدمرة ويكتسي عكسها مقدرته العلاجية والوقائية، داخل هذا الطقس الذي يحتاج إلى أكثر من وقفة، يدخل العيساوي الشخص الراغب في إجراء التلقيح الرمزي ضد السموم إلى دائرة حلقته حيث يضع على عنقه إحدى ثعابينه. بعدها يأخذ الثعبان ويلاعبه إلى أن يثير غضبه فليلدغ يده. ينفخ العيساوي على الدم السائل من مكان اللذغة ثم يحك رأس الشخص بيده تلك. بعد ذلك يطلب منه فتح فمه لينفخ لعابه داخله مرات ثلاث مختلفة [12].

مع العيساوي-الحنايشي يستعيد النفخ واللعاب (النفخ المبلل) صلتهما بالفم ليحيلا بذلك على السؤال الخالد لمتخيل الولادة : هل بإمكانها أن تكون عبر الفرج فقط؟

4 . نفخ الروح أو متخيل الولادة

يجد النفخ الطقوسي استمراريته داخل المتخيل الديني، الكتابي. فيسوع كان يعالج العمى بلعابه ورجل أبي بكر الصديق التي لدغتها إحدى الزواحف بغار حراء شفيت بفضل بصق النبي. قد لا يحتاج تملك الأنبياء لهذه المقدرة إلى تبريرات إقناعية على اعتبار أن وضعهم يحمل التبرير والإقناع في ذاته. إنهم أنبياء الله. لكن مع ذلك يمكن البحث في قدسية النفخ التي منها يستقي كل أشكال فعاليته الرمزية سواء في المجال الطقوسي أو الديني.

يحضر النفخ داخل النص القرآني على امتداد خمسة عشر سورة وستة عشرة آية. تتوزع تيماتيا إلى ثلاث فئات. تشير الفئة الأولى إلى ارتباط فعل النفخ بنهاية الحياة الدنيا وبداية اليوم الآخر (ونفخ في الصور ذلك يوم الوعيد(سورة الحاقة) ونفخ في الصور فجمعناهم جمعا (سورة الكهف)...) أما الفئة الثانية فتتعلق بنفخ الروح في آدم (ثم سواه ونفخ فيه من روحه (سورة السجدة)، فإذا سويته ونفخت فيه من روحي قعدوا له ساجدين (سورة الحجر)...) ثم الفئة الثالثة والتي تخص مريم العذراء وولادة عيسى (والتي أحصنت فرجها فنفخنا فيها من روحنا)(سورة الأنبياء)، ومريم إبنة عمران التي أحصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا (سورة التحريم)... [13]. لا يخرج فعل النفخ في مجموع الآيات التي تذكره عن وضعه المزدوج. فهو أما نفخ للريح المدمرة أو هو نفخ للبذرة الخالقة، وفي حالته الأخيرة هاته يعرف النفخ نوعا من الإزدواج الخاص : إنه نفخ للروح وهو كلمة ألقى بها الله (وإن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون (سورة آل عمران). يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا

12) René Brunel; **Essai sur la confrérie Religieuse des Aissaonas au Maroc**; Afrique-Orient, 1988; P: 173.

13) محمد فؤاد عبد الباقي؛ **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، دار إحياء التراث العربي-بيروت، 1954، ص : 709.

الحق. إنما المسيح عيسى بن مريم رسول وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه فأمنوا بالله ورسوله (سورة النساء).

يثير هذا الإزدواج بين الكلمة ونفخ الروح توترا رمزيا عرفه المتخيل الأسطوري والديني على السواء بين الولادة من الفم والولادة من الفرج [14].

إن اعتبار المسيحية لعيسى إبنا لله يحيل على متخيل الولادة من الفم وبفضل الكلمة، بينما يحيل رفض الآيات القرآنية والشروح الدائرة حولها لذلك إلى متخيل الولادة من الفرج عبر نفخ الروح التي تلجه.

إنه التوتر الخالد بين رمزيات الفم والفرج المتشابهة والمتقابلة والتي تتجلى داخل ثنائيات ثقافية عديدة من مثل مقابلة ولادة الأطفال بولادة الأفكار التي تحضر في الحوار السقراطي، ومقابلة القبلة بالجماع والأنثى بالذكر والجسد بالكلام... الخ. تعري هذه الثنائيات بعضا من الجذور الأصلية لكثير من الإشكالات العتيقة والراهنة لكنها مع ذلك تحجب عنا إمكانية المساءلة المغايرة: ما الفرق بين الفم والفرج في حالة غياب فعل العضو الجنسي الذكوري؟ ألا يمكن إعتبار الفم فرجا مستغنيا عن هذا العضو؟ ألا يمكن إعتبار الفرج من دون قضيب فما؟

لا تبتغي هذه الأسئلة تعميما، بل إثارة لعمق الحالة التي نحن بصددها حيث تحصل الولادة في غياب الجماع ويحدث فعل الولوج من دون قضيب سواء في إحالته المسيحية أو القرآنية. فكيف يمكن للولادة أن تحصل؟ وبأية كيفية تم فعل الإخصاب؟

تصف سورة مريم بالشروحات الخاصة بها الكيفية التي يرفع بها فعل النفخ ثنائية الفم والفرج محدثا بذلك الإخصاب القدسي. يقدم كتاب «صفوة التفاسير» آيات من السورة مرفقة بما قدمه المفسرون بخصوصها قائلا: «[واذكروا في الكتاب مريم] هذه هي القصة الثالثة في هذه السورة وهي أعجب من قصة ميلاد يحي لأنها ولادة عذراء من غير بعل، وهي أعزب من ولادة عاقر من بعلها الكبير في السن. والمعنى اذكر يا محمد مريم العجيبة الغريبة الدالة على كمال قدرة الله. [إذا انتدبت من أهلها مكانا شرقيا] أي حين تنحت واعتزلت أهلها في مكان شرقي ببيت المقدس لتتفرغ لعبادة الله. [فاتخدت من دونهم حجابا] أي جعلت بينها وبين قومها سترا وحاجزاً [فأرسلنا إليها روحنا] أي أرسلنا إليها جبريل عليه السلام [فتمثل لها بشراً سويا] أي تصور لها في صورة البشر التام الخلقة. قال ابن عباس: جاءها في صورة شاب أبيض الوجه جعد الشعر مستوي الخلقة. قال المفسرون: إنما تمثل لها في صورة الإنسان لتستأنس بكلامه ولا تنفر عنه.

14) يجد القارئ بعض الأساطير التي تظهر ذلك في كتاب **العنف، والمقدس والجنس في الميتولوجيا الإسلامية**، مرجع مذكور سابقا.

ولو بدا لها في الصورة الملكية لنفرت ولم تقدر على السماع لكلامه ودل على عفافها وورعها أنها تعوذت بالله من تلك الصورة الجميلة الفائقة في الحسن [قالت إني أعوذ بالرحمان منك إن كنت تقيا] أي لما رأته فزعت وخشيت أن يكون إنما أرادها بسوء قال [إنما أن رسول ربك لأهب لك غلاما زكيا] أي قال لها جبريل مزيلا لما حصل عندها من الخوف : ماأنا إلا ملك مرسل من عند الله إليك ليهب لك غلاما طاهراً من الذنوب»[15].

تخترق هذه الشروحات ثنائيات عديدة لا تلبث أن ترفع (مريم المرأة/ مريم الناسكة - جبريل البشر السوي الخلقة/ جبريل الملك - جبريل حامل لرسالة/ جبريل المخصب). بفعل إنتهاك جبريل للحجاب الذي وضعته مريم تجاه أهلها، تجد مريم نفسها بين الناسكة والمرأة موضوع رغبة جنسية. وبفضل جمال الخلقة وتمام الصنع التي يظهر بها جبريل ترفع الفواصل بين من هو الراغب والمرغوب فيه؟ وبفعل إعادة مريم وضع الحجاب عبر التعويذة تتشكل ملامح جبريل بين صورة الإنسان التام والكامل وصورة الملك اللامرئية، أي بين الصورة الوظيفية والصورة الحقيقية. كما أنه بفضل فعل النفخ ستتخذ الرسالة الآلاهية بعدها المخصب.

لا تكشف شروحات «صفوة التفاسير»عن الكيفية التي سيحصل بها النفخ بالرغم من أن مفسرين مثل ابن كثير فصلوا في ذلك. يرفض ابن كثير الشرح القائل بأن جبريل نفخ في فم مريم، وهو أمر دال على أن هذا الشرح قائم من جهة، ومن جهة ثانية على أن متخيل الولادة في السياق الثقافي الإسلامي يعيش توتره الرمزي الخاص بين الفم والفرج. مقابل ذلك يقول ابن كثير بأن جبريل نفخ في جيب درع مريم فنزلت النفخة حتى ولجت الفرج [16] يعلق أحد الباحثين على تفسير ابن كثير معتبرا أن جميع عناصر الفعل الجنسي موجودة في طقس هذا الخطاب. هناك فعل «النفخ» الذي يحيل داخل اللغة الشعبية على الحمل والجماع، وفعل «الولوج» ثم لفظة «الفرج»[17] وبقدر ما يحمل حضور هذه الأفعال صحة إستنتاجه التأويلي، فإنه يمنح إمكانية العبور إلى هذا الإستنتاج من الألفاظ التي تم إغفالها والحاملة لأبعاد رمزية أعمق. فالنفخ تم في جيب درع مريم أما المسار الذي قطعه فهو مسار نازل وهو أمز لا يخلو من دلالة. يحصل النفخ في منطقة يحيل إحتجابها أولا وتجويفها ثانيا وشبهها للفرج ثالثا بشبقية خاصة. إنها جيب الجسد أو ثغرة أو فمه وبذلك لا يعدو تفسير ابن كثير أن يرفض النفخ في الفم ليستبد له بتغليفات رمزية تسمح له بالإنتقال من الفضاء المكشوف إلى سترة التجويفات الجسدية المتوافقة

15) محمد علي الصابوني؛ **صفوة التفاسير**؛ الجزء الثاني، دار الرشاد، 1988، ص : 413-414.

16) ابن كثير؛ **قصص الأنبياء**، دار إحياء الكتب العربية، الجزء الثاني، 1408هـ، ص : 661-662.

17) تركي علي الربيعو؛ مذكور سابقا، ص : 98.

وسرية ثم حشمة وكذا ليلية الجماع الإسلامي. إن إمكانية الإستبدال الرمزي للفم بالفرج والفرج بجيب الدرع/ يؤشر على إمكانية تقديم فرضية الجسد/ الفرج بما هي فرضية تحتض الترميزات التقابلية للفرج والفم وفي نفس الوقت تذيبها داخل كلية الجسد الأنثوي وقدسيته.

تسمح هذه الفرضية بإضاءة مسار نزول النفخة باعتباره نزولا في وعلى الجسد/ الفرج، إنه مسار الولوج الذي ابتدأ مع جيب الدرع. يحيل مسار النزول على معنين متصلين في أبعادها الرمزية. إنه مؤشر على أن من يستنزل (يتقبل فعل النزول) ينتمي إلى جغرافية تحتية. في هذا السياق الصغير يكون النزول الذي هو مسار الولوج وطأ بكل ما تحمله اللفظة من تعددية دلالية داخل لسان العرب (دوس بالأقدام، غزو، نكاح ...). إلى جانب ذلك يحيل فعل النزول في دلالاته العربية على ما ينزل الفحل من الماء. يقول لسان العرب: «وقد أنزل الرجل ماءه إذا جامع والمرأة تستنزل ذلك. والنزلة المرة الواحدة من النزول»[18].

إن المنطق الرمزي للنزول يستدعي إذن فروج الجسد أو جسد الفروج المتعددة. وبفضل قدسية فعل النفخ يتحول هذا الجسد/ الفرج إلى مطلق الجسد الأنثوي، حيث يتحول الطبيعي إلى قدسي ومريم المرأة إلى مريم المرآة [19] التي تعكس المقدرة القدسية للنفخ الإلاهي، ومريم بنت عمران إلى سيدة نساء الجنة برفقة فاطمة وخديجة ثم آسية إمرأة فرعون كما يروي ذلك ابن عباس عن الحديث النبوي.

18) ابن منظور؛ **لسان العرب**، دار الفكر، 1990.

19) يجد القارئ توسيعا لهذه الفكرة (امرأة/ مرآة) في: -J.M.Hirt; **le miroir du prophète; Psychalyse et Islam**; Gasset et Fasquelle, 1993, P : 73-74.

4 . المتخيل الرمزي، ليلة الكناوية

1 . ألوان الجسد الممسوس

تتخد الليلة الكناوية صيغة نزول أو هبوط متفاوت الإيقاع ومختلف الحركة ومتباين السرعة. نزول أو «درديبة» كما تسمى عند العارفين بأحوالها، لا نعرف نقطة انطلاقها أو وصولها وكذا مساراتها بسهولة. تتجلى في الليلة الكناوية سبعة ألوان موزعة على عشر مقامات أو «محلات» (محلة الأبيض والأسود والأزرق والأحمر، والمبرقش والأخضر ثم الأبيض والأسود والأبيض والأصفر)حيث تتكرر بعض الألوان لكن داخل «محلات» مغايرة بفضائها الطقوسي وبنوع جذبتها. وأمر التوزيع هذا لا يخلو من دلالات رمزية. فالنزول يتم داخل ألوان سبعة وهو ما يجعل الفضاء الرمزي لليلة ممتدا بين عالمين تشغل بينهما الألوان السبعة موقع السموات السبع التي تقترن رمزيتها بالألوان السبعة لقوس قزح المنتظمة بين عالمين في شكل قنطرة أو جسر رمزي لعبور الكائنات السماوية نحو العالم الدنيوي والسفلي. في هذا السياق نفهم نعت بعض الباحثين لليلة الكناوية بوصفها سفرا كونيا طويلا أطرافه الحياة والموت، الدنيا والعالم الآخر، العالم العلوي والسفلي، أما زمنه فهو ليلة بحجم سبعة ألوان أو على الأصح سبعة أيام بماهي زمن الخلق الإلاهي للكون[1].

وإذا كانت مناداة الكائنات السفلية (الجن أو الملوك) تتم في الليلة داخل الألوان السبعة فإن انتظامها يتوزع داخل «محلات» عشرة يحضرها أكثر من إسم و«ملك» حسب كل «محلة». يثير التوزيع العشري للمحلات السؤال حول شرعيته وموقعه خصوصا إذا ما اعتمدنا العدد سبعة بوصفه مؤولا Interpretant تؤشر سلسلة مؤرلاته على موقعه ضمنية وعلنية لطقوس الليلة ضمن سياق مرجعية تخليلية ورمزية إسلامية (لننتبه هنا أن

---

1) للتوسع أكثر في هذه الفكرة. انظر :
- فيانا باك، **ديانة العبيد، بحث في الطريقة الكناوية بالمغرب** منشورات موريتي وفيتالي، 1991.

لفظ إسلامية لا يحيل بالضرورة على الحدود الفقهية الصلبة بين الأديان، تلك الحدود التي لا تعرف حدودا داخل المتخيل والرمزي) بكل غناها ورحابتها الرمزية.

تتمتع الأعداد الفردية في الثقافة العربية ـ الإسلامية. سواء داخل النصوص المركزية أو في الشروحات بنوع من القدسية. فالله وتر ويجب الوتر .لذلك كان واحدا أحدا واقتصرت أسماؤه الحسنى على العدد الفردي تسعة وتسعون والصلوات والأركان على العدد خمسة والسماوات على العدد سبعة. داخل «محلات» الليلة الكناوية تتوزع الألوان السبعة على عشر «محلات». الليلة «المحلة» الأولى لا تخصص لمناداة إسم جني أو ملك أو إبرازه وإظهاره. بل إنها تمهيد وتهييء بكل متطلبات التمهيد (بخور وإنشاد) أو هي بلغة الطقس الكناوي «فتيح الرحبة» (فاتحة المكان حيث يتمحور الكلام الطقوسي حول إسم الله المعظم وأسماء أوليائه الصالحين. لهذا السبب لا تدخل هذه المحلة ضمن عدد المحلات ولاتحتسب ليعود إثر ذلك العدد الزوجي (عشرة محلات إلى أصله الفردي(تسع محلات) ويظل بفضل ذلك العدد العاشر مؤديا لوظيفة رمزية ـ قدسية شبيهة بتلك التي يؤديها العدد مائة مع السبحة أو مع الأسماء الحسنى : الإكتمال الذي يعلن كمال الإسم والمسمى في إحتجابه وإضماره. إن العدد مائة ليس في نهاية المطاف سوى العدد العشرة وقد جاوره الصفر مثلما أن العشرة ليست سوى الواحد وقد جاوره الصفر لذلك كلما برز العدد الزوجي داخل السياق القدسي ـ الإسلامي إلا وكان مضمراً للعدد الفردي وكلما برز العدد الفردي إلا وكان الواحد مبتدؤه ومنتهاه.

بفضل «محلاتها» التسع تحافظ الليلة الكناوية على نوع من الإنسجام الدخلي بين متخيل الطقس (الليلة) ومتخيل مكوناته من لون وعدد وإيقاع وتوزيع. مثلما تضمن لمسار النزول والهبوط هندسته القدسية المحكومة بالدائرية والتكرار. فالألوان تتكرر داخل «المحلات» والإقتراب من المحلة التاسعة لا ينبئ بانغلاق واكتمال الليلة بل بضرورة التوقف وإلا ابتدأت الليلة من جديد مستعيدة مسارها منذ البدء. لهذا السبب لاتكتمل ليلة كناوية إلا وقد شهدت ميلاد موعد مقبل مع ليلة مماثلة بمكان وزمان آخر.

ينتظم تتالي المحلات التسع داخل الليلة الكناوية في صيغة توحد وانشطار أو زواج بين الألوان ثم افتراق سواء داخل محلة واحدة أو بين محلات متتالية نظراً لتكرار بعض الألوان ولحضور أكثر من لون داخل محلة لون واحد. ويمكن اعتبار الهجهوج (آلة موسيقية لها وضع ومتخيل خاص بها لدى كناوة) المكون الطقوسي الذي يضمن الإنتقال والإسترسال والوحدة لباقي المكونات الأخرى. إنه، كما يعلن ذلك أحد الباحثين، بنية وطريقة ودمغة أو ختم. بوصفه بنية يحيلنا إيقاع الهجهوج على الطبيعة الرمزية للأعداد أو الأرقام المتجلية في المجال الديني والسحري مثل الثلاثة والخمسة والسبعة والثمانية. وهذا أمر يعكس العلاقة الوثيقة التي تربط جل الفنون العتيقة بالهندسة مثلما تربط هذه الأخيرة

بالمجال الروحي ـ القدسي . ومن حيث هو طريقة يعمل إيقاع هذه الآلة على التسارع راسما بذلك خطاطة زمنية لإثارة الجذبة . ولأنه دمغة تجد كل إيقاع مختوم بلون[2] .

يمنح الهجهوج لليلة الكناوية نظاما مثلما يعكسها في صيغة طقس كامل مهمته الأساسية تحويل العدد إلى إيقاع والإيقاع إلى لون واللون إلى ملك والملك إلى اسم والإسم إلى جسد والجسد إلى كتابة راقصة (جذبة) . أو بصيغة مستعارة من أحد الباحثين المغاربة تحويل المس la possession إلى حدث Evenement .[3] حينما يتحول المس إلى حدث نتخطى عتبة الطقس لنلج من الجسد الممسوس فضاء الجذبة ، مثلما نغادر عالم تنظيم وترتيب ومراقبة الطقس للجسد لنلج ونشهد هذه المرة فعل إعادة تنظيم الجسد للطقس بأكمله لهذا يكون وجود الشوافة أو الطلاعة أمرا ضروريا ومراقبة المجذوب جزءا من مهمته أو مهمتها داخل الطقس .

مع الجذبة وحدوثها يفقد الجسد إختياره على اعتبار أن الجذبة كما يدرك ذلك المهتمون بعوالمها ، ليست اختيارا بل عنفا ينال الجسد من جراء الإثارة التي يحرض عليها الطقس ومكوناته . عنف يتم تبديده بعنف مضاد يحول وينقل المس من حدث حادث إلى حدث سيحدث Avenement وما سيحدث هو الذي يضع الفوارق والفواصل بارزة بين جسد الخشبة وجسد الجذبة ، وهو نفس الأمر الذي يصل ويفصل الطقس بماهو نظام وترتيب وتهييء وإثارة ومراقبة واستباق وتوقع عن الجذبة بماهي تهديد مستمر بوقوع اللامتوقع وحدوث ما يفاجىء نظام الطقس بأكمله .

إن جسد الجذبة ينتظم في حركته بنظام الطقس لكنه مع كل حركة يدفع بهذا النظام نحو تخوم خرابه وذلك عبر النزول به داخل ألوان «الدرديبة» باتجاه الرغبات الدفينة (فردية وجمعية) العاجزة عن الصمت وغير القادرة على الكلام .

تعلن اللحظة الأولى في «الدرديبة» عن نفسها بولوج المقدمة المكان أو الرحبة وسط الليل أو بعد منتصفه . وبحضورها يتحول المكان إلى فضاء طقوسي مهيىء لممارسة الجذبة . سبعة أصناف من البخور وشموع وماء الأزهار المعطرة وآلة الهجهوج تنسج ، وتنظم الكل مرفوقة بإنشادات محورة حول إسم الله والرسول وبعض صلحاء المغرب . تمجيد وتضرع وتسليم وتبريء من الحول والقوة وطلب العفو ، كلها طقوس قولية تشملها فاتحة الليلة الكناوية لتضعها بذلك أمام ليلة شبيهة بالكتاب الذي يحتاج إلى فاتحة جامعة لأسراره ومطهرة لمن سيحمل آياته وينجز شعائره .

يكتفي «فتيح الرحبة» بفضائه الطقوسي الطاهر ضامنا بذلك السيادة العليا للوظائف الرمزية ـ القدسية التي تنجزها الفاتحة . فمثل كل فاتحة قدسية تؤدي فاتحة الليلة

---

2) أحمد عيدون، الموسيقى الروحية بالمغرب . مجلة مغرب ـ أوروبا (الفرنسية)، ع . 6 . 1994، هي : 129 .

3) عبد الحي الديوري، شعائر ، **المجلة المغربية للاقتصاد والاجتماع** ، ع . 7، 1984، ص . 185 .

الكناوية وظائف الوقاية لمن سيلج عالم الجذبة في المحلات القادمة، والشفاء لمن هم في حضرة المقدمة والرقية لمن سيشهدون صعود كائنات العوالم السفلية ولأن الفاتحة أم الكتاب فإن فاتحة الرحبة تشغل وضع أم الليلة مثلما تتحول الرحبة بفضل فاتحتها إلى أم الأمكنة.

تتوسط المقدمة أو الطلاعة الرحبة جلوسا وهي مكسوة بالأبيض مؤشرة بذلك على أن الجذبة ستكون جذبة أصحاب اللون الأبيض (محلة البويض) من ناحية، ومن أخرى على أن اللون المتوافق مع قدسية الفاتحة هو الأبيض. مثلما تشغل بوضعها ذلك مقام «أم البنات». أم رمزية دائمة تضع عليها «بناتها» ما يشغلهن في شكل مناديل بألوان مختلفة (العار) طالبات بذلك الحماية والإحتماء بها وكأن الأمر متعلق بضريح شيخ صوفي أو شباك زاوية مع فارق صغير هو أن المقدمة في هذه الحالة زاوية حية أو دار ضمانة متحركة. تضفي المقدمة بلباسها الأبيض والمناديل الملونة المحيطة بحزام خصرها على الرحبة أو مكان الجذبة وضعية الحرم الذي لا يمكن اختراق حدوده وانتهاك قواعده من دون أن يلحق المرء بأذى. فالتسليم والإحتماء علامات على أن المقدمة إمرأة بحجم طقس كثيف الرموز. إنها المرأة التي تجدد ليلة عرسها مع كل ليلة كناوية في غيبة أي عريس، وهي الأم التي تحيط بها فتياتها في كل حركة وسكون في غيبة أي أب، وهي بزيها الطقوسي علم (أو علام) يرتفع مع البداية معلنا الهوية اللونية ـ الرمزية المتعددة للأتباع وموحدا إياها في نفس الآن. ومثل عمود «العلام» تشغل المقدمة داخل الرحبة موقع المركز المنتصب في شكل شاهد قبر أو عمود صومعة لربط الصلة بين عالمين وتعرية كائنين يحجب الواحد منهما الآخر ويسوده.

يحيل العلام في طقوس الزوايا إلى الحضور الرمزي للشيخ وهو محاط بأتباعه. إنه ما يرتفع ويرفع في المقدمة من طرف كل طائفة. وهو ما تتوجه به الطوائف نحو ضريح شيخها معلنة للعموم إسمها وعنوانها الرمزيين. وحين وصولها الضريح تضع «علامها» على قبر الشيخ مؤكدة بذلك التماهي الرمزي «للعلام» مع شيخها. لذلك يمكن القول بأن «العلام» يظل في رمزيته إبدالا للضريح مثلما يظل هذا الأخير إبدالاً للقبر النبوي.

لا يحضر في الليلة الكناوية قبر شيخ مؤسس. مثلما لا يحضر «علام» شبيه بأعلام الطوائف الجوالة في أنحاء المغرب، بل إن هناك «رحبة» ـ مكان رمزي ومقدمة مكسوة مثل الكعبة بألوان حسب لحظات ومقام ومحلات الليلة يتخذان بفعل امتداد الواحدة في الأخرى وضعية حرم تشغل المقدمة ضريحه أو طائفة تشكل المقدمة «علامها»، أو كون تشكل الرحبة مكته أو كتاب قدسي يشكل «فتيح الرحبة» فاتحته.

2 . الجسد القرباني

مع جذبة المس أو التملك تحضر محلة «الكوحل» (أصحاب اللون الأسود) بشكل فعلي، نقول بشكل فعلي لأن حضورها يبتدئ داخل «فتيح الرحبة». فضمن هذه الأخيرة تتم المناداة على بلال رمز هذه المحلة الأكبر أو لنقل رمزها القدسي بما أنه ليس كائنا سفليا ـ ناريا بل رمزا دينيا. هذا ما يبدو عند سماع إنشاد الكناوي بالرغم من أن الإلتباس يظل حاضراً حول هوية الإسم/ هل هو بلال شيخ الزاوية الكناوية التي تحمل إسمه (زاوية سيدي بلال الموجودة بمدينة الصويرة)؟ أم هو بلال مؤذن الرسول؟ أم هو هما معا؟

مع جذبة المس وبالضبط داخل «محلة الكوحل» يتجسد الإسم في فاعلين طقوسيين يمارسان الجذبة بكيفية مختلفة ومع ملوك متمايزين. في الجذبة الأولى يتحرك الجسد في جميع الأمكنة والإتجاهات ليعلن أن بلال يشغل بوضعه هذا من نشر دم النور. تضع رمزية دم النور محلة «الكوحل» في ارتباط عنيف بمحلة «البويض» مثلما تصلهم بمحلة «الحمر». إنهم من يخترق محلة البويض لإيقافها مؤشرين بذلك أن محلتهم توجد وسط «الدرديبة» أي وسط العالم أو بين طرفي الحياة والموت، الخلق والفناء. ومعهم تتكثف الرمزية المزدوجة للدم بوصفه لونا للنور، أي ناراً. وبوصفه لونا للدم الأضحوي ذكوريا كان أم أنثويا.

في الجذبة الثانية التي ينجزها فاعل طقوسي ثاني يشغل بلال وضع إبن للاميمونة إحدى أغنى ملوك محلة الكوحل من الناحية الرمزية. فللاميمونة إسم أنثوي لملك ذكوري. وهو ما يمنح وضعية الإبن غناها الرمزي. فبلال الذي يشغل وضع الإبن مع الجذاب الثاني ابن لكائن مختلط : أنثى في شكل ذكر. أو إبن لزوج في صيغة المفرد. فهل يتعلق الأمر بمسخ رمزي؟

ليست للميمونة أنثى سوى من حيث هي ترميز لليد اليمنى الميمونة. تلك اليد التي تعتبر مسؤولة عن الخليقة وقادرة على الخلق والحاملة للمباركة الرمزية الضامنة لمسار الحياة المخلوق. إنها اليد التي كلما باشرت فعلا أو عملا إلا وكان حاملا بالإضمار أو العلن لليمن والبركة. لهذا ارتبطت اليد اليمنى بحكاية «الخلق» الآدمي الأول وكانت بذلك توقيعا وإسما، علامة وكتابا. إنها توقيع لامرئي للإسم الإلاهي على الجسد الآدمي الأول، وهي علامة طريق أصحاب اليمين وكتاب الإستقراء الماضي (اليد اليسرى) والمستقبل (اليمنى)[4].

وبنفس الكيفية التي تحتضن فيها اليد إسم الله والعدد خمسة الذي هو عدد حروف الإسم الإلاهي، فإنها تحتضن وسط الكف عينا لا مرئية أو عينا ثالثة ينعتها

4) جان كانتين، **صوت الحروف**، ألبان ميشال 1981، ص : 284.

التصوف العالم بعين القلب مقابل عين العقل والتصوف الشعبي بالعين الواقية والحامية مقابل العين الأدمية العائنة. وباحتضانها لهذه العين تمتلك اليد الميونة (للاميمونة) وضعية مزدوجة، إنها الإنثى الرمزية ذات العضو الذكوري إذا ما اعتبرنا رمزية العين الوحيدة محيلة على العضو الجنسي الذكوري.

داخل جذبة الكناوي الثاني يحافظ بلال على إزدواجيته الرمزية، فهو دم النور في الجذبة الأولى وهو ابن الأنثى الذكر في الجذبة الثانية مؤشراً بذلك على وضعية الصراع الرمزي التي يعرفها الإسلام الشعبي مع الإسلام العالم في الحكي عن لحظات الخلق الأولى وعن وضعية الذكورة والأنوثة ومن ثم عن وضعية الجسد وتخيلاته.

مع الكناوي الثالث، أو جذبة ملك «الغمامي»(ملك ذكر) يعود بلال إلى بطن أمه ليجدد ولادته مع الكناوي الرابع داخل جذبة ملك «مرحبا»(ملك أنثى) كي يصبح مع ملك «ميمون»(ملك ذكر لكنه أنثى)نوراً وضوءاً نهاريا، في بعض الليلات الكناوية تتم الإشارة إلى هذه العودة وتلك الولادة بجذبة الكناوي الذي يصل إلى حدود إدخال الإبرة في بطنه ثم إعادة إخراجها من فمه مع نهاية الجذبة.

للاميمونة، غمامي، مرحبا، سيدي ميمون من أهم ملوك جذبة الكوحل بالرغم من أنهم ليسوا الملوك الوحيدين. وما يمنحهم أهمية ليس فقط ارتباطهم ببلال ـ الإسم أو الحالة المتنقلة ولكن أيضا لنسجهم الحكايات الكبرى داخل الليلة الكناوية ومتخيلها الرمزي. تلك الحكايات التي يمكن اعتبارها تأويلا من نوع آخر لما يخترق ليس المتخيل الديني الإسلامي ولكن المتخيل الديني ـ الكتابي، بخصوص الأصل الأول والمسارات التي تولدت عنه.

يتوزع الملوك الأربعة إلى إسمين أنثويين هما للاميمونة ومرحبا. وإسمين ذكوريين هما غمامي وسيدي ميمون. ومثلما تعتبر للاميمونة أنثى وذكر في نفس الوقت فإن سيدي ميمون يعتبر ذكراً ـ أنثى كذلك. لذلك تنشأ خيوط حكاية الجذبة بوصفها صراعا ينتهي بالذبح الرمزي للكائنات المختلطة، فللاميمونة تذبح من طرف ملك ذكر صاف هو «غمامي» و«سيدي ميمون» يذبح من طرف ملك أنثوي صاف هو «مرحبا». يشترك سيدي ميمون وللاميمونة في كونهما موضوعا للذبح. وقد تكون علة ذلك راجعة لكونهما كائنين مختلطين، وهما في نفس الآن مثل التوأمين (ميمون/ ميمونة) يشكل الواحد منهما نظيراً للآخر. لكن وبعكس القاعدة التي تحكم علاقة النظائر والتي تفيد أن أحدهما فقط من يجب أن يقتل، فهما معا يذبحان ويرجع أمر ذلك إلى كونهما نظائر من نوع خاص تحكم علاقتهما المحاكاة الإختلافية وليس التماثلية. فللاميمونة أنثى في وضع ذكر وسيدي ميمون ذكر في وضع أنثى وهو ما يسمح لهما بالتعايش معا وفي نفس الوقت بالتعرض للقتل معا.

لكن إذا كان ذبح للاميمونة وسيدي ميمون مقبولا بحجة ما ذكرناه كيف يمكن قبول ذبح للاميمونة (اليد اليمنى) بالرغم من وضعها الشريف؟ كيف يمكن ذبح اليد اليمنى وهي من يمارس فعل الذبح؟ لماذا يتم إبدال ذبح الأضحية بذبح اليد؟ ما العلاقة بين اليد الميمونة والأضحية؟

تتخد للاميمونة داخل متخيل محلة الكحل إضافة لوضعية الأم (أم بلال) وضعية إبنة لكنها إبنة من وضع خاص. إبنة الكبش الأول. من هو هذا الكبش الأول؟ هل هو قربان هابيل أم هابيل ذاته؟ هل هو كبش إسماعيل أم إسماعيل ذاته؟ هل هو آدم أب البشرية وضحية الخدعة الأولى أم إبراهيم أب الإسلام ومؤسس العلاقة الأولى بين اليد اليمنى والكبش؟

لن تجد هذه الأسئلة جوابا قاطعا وبسيطا في وضوحه خصوصا إذا ما اعتبرنا العلاقات الرمزية المنسوجة بين الأسماء المذكورة.

يشترك هابيل وإسماعيل في كونهما معا مرتبطين بالقربان برابط أو صلة إبدالية، فإذا كان هابيل قد قتل لينجو القربان المقدم من طرفه إلى الله ومن ثم يصعد إلى السماء بعد أن قبله الله ورفض هدية قابيل فإن نفس القربان سيذبح كي ينجو إسماعيل من فعل التذكية. أما آدم وإبراهيم فإنهما يشتركان في وضع الأبوة المزدوج. آدم أب لهابيل وللبشرية وإبراهيم أب لإسماعيل وللإسلام. ومثلما يرتبط هؤلاء بعلاقات مشتركة فإن وضعهم يتمايز داخل نفس المشترك. إن آدم أب لهابيل الضحية بينما إبراهيم أب لإسماعيل الضحية وهو في نفس الوقت المضحي (على الأقل قبل أن يبعث الله كبش الفداء). وهذا أمر سينعكس على وضعية الأبناء وعلى موقعهم وأهميتهم الرمزية داخل المتخيل الديني. لقد قدم هابيل قربانا دنيويا وكان قتله على يد أخيه الذي يشغل وضع نظيره son double. ذلك القتل الذي ارتبطت آياته بطقوس الدفن بالدرجة الأولى. في حين سيستقبل إسماعيل قربانا سماويا سيتحول تحت فعل الذبح إلى نظير له. أما ايات قصته فستربط بطقوس الذبيحة ونحرها، وإذا كان موت هابيل قد منح القبر صفة أول منشأة حضارية في تاريخ البشرية فإن نجاة إسماعيل ستمنح الأضحية صفة أول منشأة رمزية في نفس التاريخ، فبفضلها سيكتسي إسماعيل طبيعته الإستعارية والرمزية بوصفه جسدا قربانيا (قربان رمزي) وبفضله ستكتسي الأضحية وضعية الجسد الإسماعيلي (قربان فعلي). لقد عوضته فلبست جلده أو جسده وهو من حاكاها في غيابها وتلبس بقيمها فمنحها بعدها الرمزي - القدسي من جهة ومن أخرى محا الفواصل الأصلية بينهما لتصبح إثر ذلك طقوس الذبيحة محينة ومجددة لتلك الصلة وذاك الإبدال بين الجسد القرباني والجسد الإسماعيلي.

تشغل للاميمونة وضعية إسماعيل من حيث هي إبنة وضحية. مثلما تشغل وضع إبراهيم من حيث إنها اليد اليمنى المنفذة لفعل الذبح. إنها تكثيف رمزي للأضحية والمضحي وآلة التذكية إذا ما اعتبرنا أن آلة التذكية ليست سوى امتداد لشرعية اليد. وبذلك تكون للاميمونة ترميزا للتجلي الأقصى للجسد الإسماعيلي ممثلا في كونه إبدالا للكبش (قربان استعاري) ونظيراً له (قربان رمزي) وهو من يذبحه.

3 . جسد الجذبة

بعد محلة «الكوحل» أو «الخدام الأربعة» تستعد الرحبة لاستقبال محلة الزرق المميزة بلون السماء ولون البحر (السماويون والبحريون) نسبة إلى الشيخ سيدي موسى البحري ومثلما يحضر الإلتباس داخل محلة الكوحل بين سيدي بلال شيخ الزاوية وبلال مؤذن الرسول، فإن نفس الإلتباس يظل غير معلن بين سيدي موسى والنبي موسى. وهو التباس لا يخلو من دلالة على مستوى إستحضار وإستثمار متخيل النبوة (قصص ومعجزات) داخل متخيل المشيخة الطرقية.

داخل محلة الزرق لا يحضر عنف جذبة «الكوحل» مثلما لا تستبطن الجذبة عمقا رمزيا كبيراً إذا ما استثنينا العلاقة بين اللون الأزرق والوظائف الرمزية للماء داخل هذه المحلة. لذلك لم نتوقف عند محلة الزرق سوى كي نعبر إلى «محلة الحمر» (أولاد بلحمر) أو أصحاب «الكرنة» حيث تتم المناداة على الملوك الحمر مثل سيدي حمو وحمودة.

يعتبر الأحمر لون العنف الطقوسي. لذلك يرتبط حضوره بنشر وإسالة دم الأضحية سواء كانت قربانية (الهدايا القربانية) أو إبدالية (دم الفاعلين الطقوسيين). يقترن الملوك الحمر بالكرنة (مكان ذبح الأضاحي) لدرجة ينعتون معها بأنهم «مالين الكرنة» (أصحابها). إنها مكانهم المفضل أو هي مقامهم الخاص والخاضع حسب ما يبدو لنوع من التقسيم الرمزي للمجال الطقوسي. داخل هذه الأماكن يقطن سيدي حمو ليعلن أن حصته من الأضحية هي دمها أما ما تبقى فيقتسمه الفاعلون الطقوسيون حسب مراتبهم وأدوارهم داخل الليلة الكناوية. لذلك تتلون الجذبة مع سيدي حمو بلون الدم مثلما تتحول الرحبة إلى «كرنة» رمزية. فالجذب يتم بخنجر أو «كمية» (سكين) حيث تذبح اليدان والرجلان واللسان ويسيل الدم طيلة لحظة الجذب ليتوقف مباشرة مع توقف الجذب مذكرا بذلك الملاحظ بالجذبة الحمدوشية التي يضرب فيها الرأس واليدان بسكين حادة إلى أن يدميا وبفضل تمرير يد المقدم على أمكنة الجرح يتوقف الدم بالتدريج وتنغلق الجروح لتبقى آثار صغيرة غير موحية بأن السَّقْوة المتجرعة من طرف فاعلي الجذبة في الليلة الكناوية وبركة سيدي علي بنحمدوش تضمنان سلامة وأمن الجسد البيولوجي ما دام قادراً

على أن يعيش لحظة الجذبة خارج قوانين الجسد المعتاد والمشترك. يمتلك جسد الجذبة قوته الرمزية التي يستقيها من قدرته على أن يكون لحظة الجذب جسدا مغايرا لذاته ومسافرا في عمقه التاريخي الفعلي والمتخيل ومغتنيا بالغنى الرمزي لهذا التاريخ لذلك لا يعبأ جسد الجذبة بالوضع العمري والصحي للجسد المعتاد. بل إن الجسد المعتاد يصبح في تلك اللحظة منسى الجسد الخاص أو جسد الجذبة وكأن الأمر يتعلق بانتقام علني وملموس من الصور الجماعية والجمعية التي ترسم ملامح الجسد في اليومي. ومثلما يمتلك جسد الجذبة غناه وقوته الرمزيتين يمتلك أيضا أغلفة أو جلدا مكسواً بطبقات المعنى الطافح والتجربة الدفينة الأمر الذي يجعل جروح الجسد الخاص أو جسد الجذبة المدمية تبرز في شكل أثار طفيفة على الجسد المعتاد والموضوعي[5].

لا يتوقف ارتباط اللون الأحمر داخل محلة «الحمر» بسيدي حمو وبدم الفاعلين الطقوسيين، بل يتعدى ذلك ليشمل مع حمودة دما آخر وألوانا أخرى داخل جذبة من نوع آخر.

فإذا كانت جذبة سيدي حمو ممحورة حول السكين ولون الدم الأحمر السائل من عروق الجسم الإنساني فإن جذبة حمودة تميل باللون الأحمر كي يرتبط بكيفية رمزية بألوان أخرى تعد من صلبه مثل الدم الأنثوي في اختلافه وتعدديته : دم البكارة المائل نحو الأسود ودم الحيض المائل نحو الإصفرار ودم العادة الشهرية الأحمر.

مع المناداة على حمودة يتحول فضاء الجذبة إلى فضاء هادئ مقارنة بجذبة «الكوحل». فعوض الخنجر يحضر العسل وعوض ضرب اليدين واللسان والرجلين يرتشف فاعل الجذبة (الكناوي) العسل طيلة لحظة الجذب، بينما تلطخ المقدمة أصابع يدها بالعسل ليمتصها بعض من الحضور الراغب في إقتناء البركة. يؤشر حضور العسل داخل جذبة حمودة على حضور تعددية لونية هي ذاتها التعددية اللونية للدم الأنثوي، أما اقترانه بأصابع يد المقدمة وفعل مصها من طرف الأتباع فيحيل على الإقتران الرمزي الذي ظل يسم العلاقة بين العسل والحليب، لقد ظلا يشكلان الطعام الروحي للأولياء والحكماء وهما معا يرمزان للتوحد الصوفي[6]. يسمح هذا الإقتران الرمزي بين العسل والحليب بفهم آخر لوضع الأصبع وفعل مصه خصوصا إذا ما استحضرنا أن المقدمة تشغل وضع الأم. إنها في هذه الحالة الأم الرمزية المرضعة وكأن الأمريتعلق بإعلان الحياة والولادة الجديدتين المرفوقتين منذ البدء بالحماية والشفاءورعاية الحب الإلاهي التي يعتبر العسل ترميزها الكامل.

5) مورسين ميرلوبونتي، فنيومنيولوجيا الإدراك غاليمار، 1945، ص، ص : 386-384.
6) **قاموس الرموز**، روبيرلافون ـ جيتر، 1982.

4 . عروس الشتاء

بعد «محلة الحمر» يستمر النزول داخل الليلة الكناوية على أدراج محلات وألوان وملوك الخضر (أصحاب اللون الأخضر) والزرق السماويون ثم «رجال الغابة» وهم صنف ضمن محلة اللون الأسود ليستقر مآل النزول عند محلة الملوك الإناث أو «العيالات» أو «البنات» المميزة بتربع اللون الأصفر على عرش محلتها، ليست محلات الخضر والزرق السماويين ورجال الغابة السود فقيرة من الناحية الرمزية، بل عكس ذلك إن غناها يتطلب وقفة خاصة نظراً لطبيعة الجذب فيها من ناحية ومن آخرى لتقاطعها مع أنماط أخرى من الجذبة مثل جذبة جيلالة بالنسبة للخضر وجذبة عيساوة وحمادشة وكذا طقس «بوجلود» المغربي بالنسبة لرجال الغابة. فحضور الجذبة المقترنة بلباس الجلد وإفتراس اللحم النيء وكذا جذبة الأفعى كلها مؤشرات تؤكد هذه التقاطعات مثلما تفرض ضرورة اعتبارها أثناء عمليتي الفهم والتأويل وهو ما سنعود إليه بالتأكيد في مناسبات قادمة.

مع بروز نور النهار الصباحي تستقر «الدرديبة» داخل محلة للاميرة (الأصفر) وتحت ظلها يحضر ملوك أنثويون عديدون من مثل «للامليكة» المعروفة بلونها القوقي (البنفسجي) و «للارقية» بلونها الأحمر و«للامريم الشلحة» و«للافاطمة»... الخ وكأن الأمر يتعلق بليلة كاملة داخل الليلة الكناوية. وإذا ما استثنينا جذبة للارقية (الأحمر) وللاعيشة (الأسود) حيث يسود فضاء الرهبة والخوف أغلب الملوك المتبقين مميزون بسيادة فضاء الهدوء والبهجة (للامليكة، للانشوى، للامريم الشلحاء، للاميرة) والذي يتمظهر في اللباس وزينة الوجه واليدين وكذا أنواع البخور والأطعمة التي تسود الرحبة (الجاوي، رائحة الحباق، العطور، الزميطة المصنوعة من الدقيق، السكر، الحلوى). ربما لهذا السبب منحت الليلة الكناوية وضع السيدة للون الأصفرو «للاميرة» بوصفها عنوان المحلة الأخيرة وآخر محطة في هذا السفر الصوفي حيث يتلقى الإنسان آخر علاجاته الرمزية ليقذف به من جديد في الحياة الدنيوية.

تعرف «للاميرة» عند الشيوخ والأتباع بأنها سيدة لعطور أو البخور المعطرة (الجاوي الأبيض والأصفر)، أما علامات المسوسين بها فهي المزج بين الضحك والبكاء، لذلك تنعت أيضا بأنها عروس الشتاء وفي النعت إحالة مباشرة على الوضع المناخي الذي تختلط فيه قطرات المطر بأشعة الشمس لتتوج بظهور قوس قزح وإحالة رمزية على مسار ومنتهى الدرديبة أو النزول الذي يتم عبر ألوان سبعة وكأن الأمر متعلق بإعادة التحيين الرمزية للنزول الأول من السماء إلى الأرض عبر عبور السموات السبع أو الألوان السبع لقوس قزح. تلك الألوان المتراصة في شكل أقواس أو أبواب تفتح العالمين على بعضهما البعض، أو في شكل أدراج لونية تنزل بالكائنات من فوق باتجاه تحت. ولأن الشمس

تلعب دورا أساسيا في تجلي الألوان السبعة فإن للاميرة (شمس الألوان) تغلق باب ظلمة الليلة لتفتحها على شمس الحياة الجديدة التي سيلجها فاعلوا الليلة وقد خففوا طيلة الليلة من مخزوناتهم وتحرروا طيلة النزول من قوانين وضغوطات الجسد المشترك.

الفصل الثالث

التضحية والعنف

ما التضحية سوى عنف زائد، عنف مضاف لعنف آخر،
لكنها العنف الأخير، الكلمة الأخيرة للعنف ...

- روني جيرار -

1 . العنف الأضحوي

إن مانود التطرق إليه، تحت هذا العنوان، هو محاولة إرساء جواب اجتهادي غير نهائي على الأسئلة التالية : كيف نفسر ولوج جماعات إسلامية - سياسية، خلال هذا القرن، غمار العنف السياسي؟ هل يتوافق اللجوء إلى هذا النوع من العنف مع الشرعية الدينية التي تزعم أنها مبرر وجودها؟ هل يشكل العنف السياسي استمرارية للعنف القدسي أم أنه انفصال عنه وتهديم لمصادره؟

أما محاولة الجواب فإنها ستظهر للقارئ وكأنها غير مباشرة وبعيدة عن موضوعها، لكننا سنبتعد ولو مؤقتا عن المعايير التي رسختها أغلب الأدبيات المتناولة للموضوع والمتمثلة في تغييب الأبعاد السوسيولوجية والأنثروبولوجية والتاريخية لصالح تلخيص النصوص واقتناص المقتطفات ثم عرضها في شكل صحفي أو سياسي [1] . وهو الأمر الذي يجعل منها كتابات قابلة للاستثمار من طرف كل من يرغب الحصول على تأشيرة حضور العنف لكي يعمم ومن ثم يبعد داخل الخطاب المجتمعات العربية - الإسلامية عن دائرة التاريخي والكوني . إن استحضارنا للأبعاد المذكورة سابقا، يسمح لنا بتأطير موضوعنا بالمتخيل الديني من دون إغفال الأسس التي أرستها التجربة السياسية الإسلامية، سواء في العهد النبوي أو في العهد الخلافي، داخل حقل التاريخ، على اعتبار أن ذلك المتخيل وتلك التجربة السياسية تشكلان مصدرا مباشرا، مثله في ذلك مثل معطيات الواقع المعاصر، لحركية هذه الجماعات.

---

1)هذه الإشارة لا تخص رجل السياسة أو الصحفي بقدر ما تخص الكتابات التي تصنف ذاتها ضمن تفكير موضوعة الإسلام السياسي بينما لا تتجاوز حدود الاستثمار والعرض الصحفيين لبعض المعطيات المعلوماتية حول الموضوع. ويشير بهذا الخصوص محمد أركون إلى أسماء كبرى مثل جيل كيبيل G Kepel، مثلما يشير هاشم صالح إلى بعض الموضوعات متبعا في ذلك ومدعما رأي محمد أركون. أنظر بها الخصوص محمد أركون، **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال : أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**؟ ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1993 .

لهذه الأسباب سيتمحور تحليلنا حول أربعة عناصر :

1 ـ العنف والمقدس : إضاءات منهجية.

2 ـ المتخيل الديني والعنف الأضحوي.

3 ـ من العنف القدسي إلى العنف السياسي.

4 ـ الحقل السياسي المعاصر : الأزمة الأضحوية والعودة إلى القتل المؤسس.

I) العنف المقدس : إضاءات منهجية :

لقد منح «روني جيرار» عنوان «المقدس والعنف» لأحد كتبه[2] لكنه ينتهي داخل الكتاب إلى ضرورة رفع «الواو» ليصبح المقدس هو العنف. فالعنف ليس مكونا من مكونات حقل القداسة، بل هو تعريفه. لكن حينما نعلن خلاصة مماثلة فإننا سنراعي بالضرورة لشروط إنتاجها وذلك عبر استحضار ما تعنيه بالضبط.

فالعنف/ المقدس عنف رمزي في جوهره، خصوصا إذا ما استحضرنا واعتبرنا شكل حضوره الرئيسي المتجسد في الأضحية القربانية أو البديلة. فالأضحية الأولى طقوسية والثانية رمزية، أما العلاقة بينهما فقد تكون في كثير من الأحيان علاقة استبدالية وتعويضية. حينما نضع هذا التحديد صوب أعيننا نكون مرغمين على استحضار إضاءتين منهجيتين. تتمثل الأولى في ضرورة التمييز بين المقدس والدين، أما الثانية فتتمثل في ضرورة الوعي بالتمييز الحاصل بين الدين كما يحضر في النصوص القدسية والدين التاريخي.

يلتقي الدين والمقدس في محطات كثيرة، لكن هذا الالتقاء لا يسمح بالمماثلة بينهما، أو تبسيط العلاقة بينهما لدرجة التماهي. فالدين ممركز حول الله وليس حول المقدس. لذلك يرسي نسقه المعياري والعقائدي المحور حول الوجود الإلهي مؤسسا بذلك فضاء لاهوتيا وتشريعيا يسمح بتعيين مجموعة من الشعائر والفروض والقيم التي تسمح للمؤمن بأن يشق طريقه السلوكي، والقيمي (التعبدي والأخلاقي) نحو الله، إلى جانب ذلك تنشر الديانة معرفة حول الله والعالم والإنسان سواء من حيث كيفية الخلق أو من حيث المصير بعد فناء الخلق (الأخرويات) وهو الأمر الذي يسمح بتحويل الوجود الإلهي إلى موضوع معرفي سلفي، كلامي أو صوفي. إن الدين هو وساطة المؤمن إلى الله، بينما المقدس لم يتخذ صيغة الوساطة، بل شكل مجالا لإحداث تحويلات باتجاه مجالات أخرى، سياسية، جمالية، علاجية ... مما يمنحه إمكانية البقاء والديمومة بالرغم من اختفاء الديانة أو إضفائها لنوع من التنشئة الاجتماعية على المقدس، مثلما سيكون بإمكانها أن تخضعه لنوع من التجديد والشكلانية المفرطة، لكن مع ذلك لايكون بإمكانها

2) رونيه جيرار، **العنف المقدس**، ترجمة جواد الهواس وعبد الهادي عباس، دار الحصاد، الطبعة الأولى، 1992.

التماثل معه[3].

هذه الإضاءة المنهجية تساعد القارئ والباحث معا على استبعاد المطابقة الإسقاطية لمعادلة «روني جيرار» حول العنف المقدس، على الدين وهو ما يجعل مطابقة العنف مع الدين غير ذي موضوع من جهة، ويجعل فهمنا. من جهة أخرى، لخلاصة هذا المفكر أكثر أمانة وعمقا[4].

أما الإضاءة المنهجية الثانية فتتعلق بضرورة التمييز بين الدين النصي والدين التاريخي كما تجسد في التاريخ الإسلامي. داخل النص القرآني يحضر خطاب العنف بشكليه الأضحوي القرباني والأضحوي الآدمي. يتخذ الأول صيغة حضور للأضحية القربانية بشكل مؤسس. ومؤسس مع إبراهيم أب الإسلام. أما الثاني فيتخذ صيغة تذكير بالأضحية الآدمية التي حصلت ويجب ألا تحصل مرة ثانية (قتل قابيل لهابيل). لكن ما يثير في هذه الصيغة الثانية قارئ النص القرآني هو حضور دعوة الله للقتال والقتل في غير ما سورة مدنية. فهل هو تراجع عن، أم تناقض مع، العبرة التي تفيدنا إياها قصة هابيل وقابيل؟

إننا إذا ما علمنا، وظل هذا العلم ملازما لنا أثناء قراءة النص القرآني، بأن ما ورد في السور الداعية إلى الجهاد الأصغر وإلى القتال، هو في آخر المطاف منطوق نصي وليس تاريخي وقائعي. وإذا ما حصل لنا هذا الوعي فإننا سندرك من داخل هذا النص المقدس، بأن وجوده الذاتي كان سابقا على الوجود الآدمي - التاريخي - فالله نقشه بقلمه النوري أو النوراني على اللوح المحفوظ قبل وجود آدم - وبما أن الأمر كذلك فإن الله أخبر بما سيقع وما سيقع له حدان : ما يجب أن يقع لأنه نقيض العنف الأضحوي الآدمي، وما يبقى في مجال إمكان اللاوقوع لأن الله أخبر به وبنتائجه، وهو ما يتعلق بإحداث هذا النوع من العنف. لذلك نستنتج بأن الخطاب الإلهي النصي حول العنف لا يخرج عن العبرة المستخلصة من قصة هابيل وقابيل. إنه لا يتناقض أو يتراجع عنها بل يذكر بخلاصتها ودرسها كي يكون بالإمكان استنتاج نفس العبرة من دعواته اللاحقة حول الجهاد والإذن بالقتال... عبرة مفادها أن العنف المشروع هو العنف القدسي بوصفه عنفا أضحويا قربانيا، أما العنف الأضحوي الآدمي فهو غير مشروع لأنه يقوض الآليات الجوهرية لكل خطاب ديني، والمتمحورة حول آلية النجاة والخلاص والسلم والإسلام والتعايش والوحدة...

3) Jean-Jacques wunburger. **le sacré**, P.U.F. 1ère édition, 1981, pp.6-7-8

4) أنظر بهذا الخصوص توضيحات روني جيرار بصدد علاقة العنف بالديانة المسيحية ضمن كتابه :

Des Choses cachées depuis la fondation du monde, éd. Grosset et Fasquelle, 1918, p.49.

لكن كيف يمكن لخلاصتنا هذه أن تفسر لجوء النبي إلى الغزو والقتال في الوقت الذي نعلم فيه أن المرحلة النبوية هي مرحلة تطابق الوحي مع التاريخ كما يقول محمد أركون؟ هل هذا يعني أن النبي اخترق آليات النص الديني وتجاوزها؟ هل أسست المرحلة النبوية العنف الأضحوي الآدمي كآلية جديدة أكثر فعالية من العنف الأضحوي القرباني؟

لقد أذن الله للنبي بالقتال وأذن النبي للمسلمين بالهجرة، لكن إذن الله جاء مسبوقا بوصف للفتنة باعتبارها فوضى لا نهائية عمت مكة وستعم أرجاء الكون[5]. هذه الفتنة تشكل علامة الخراب النهائي للكون. بينما بعث النبي (آخر الأنبياء) علامة على بداية ستدوم كثيرا وطويلا مادام الله سيختم به سلسلة بعث الرسل والأنبياء. في هذا السياق أمر الله بالعنف، وبالقتال بوصفه نقيضا للفتنة، وعلاجا وقائيا ضد حدوثها: (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة). بمعنى أن العنف المأمور به عنف قدسي من حيث هو استئصال لأسباب العنف التبادلي الذي لا يتوقف ولا ينتهي مثله في ذلك مثل الثأر. إنه عنف مشروط ومقترن بهدفه، باستراتيجيته غير المتناقضة مع استراتيجية الديني. لهذا السبب قاتل النبي كي لا يبقى هنالك مبرر لحدوثه، أي القتال، والقتل كنتيجة ملازمة له. حدث الغزو لكي تبنى الأمة، ووقع الجهاد الأصغر لكي يخلي المكان للجهاد الأكبر. وبذلك تكون المرحلة النبوية هي مرحلة اكتمال دورة العنف القدسي على اعتبار أنها انتهت إلى تأسيس الأضحية القربانية بوصفها المجال المشروع لممارسة العنف، محققة بذلك مقصود النص الديني والغاية الإلهية. لكن حينما نغادر المرحلة النبوية، ونغادر معها مطابقة الوحي للتاريخ، فإننا سنلج مجال التاريخ غير المطابق، وبذلك سنصطدم بضرورة التمييز بينه وبين منطوقات النص سيكون له أثره على أشكال استحضار العنف وطرق ممارسته وتصريفه: هذا المفهوم هو مفهوم «الضرورة» التي تبيح ماهو محظور، إن هذا المفهوم بالرغم من أشكال التقنين التي تمارس عليه وتضبطه يبقى مفهوما مطاطيا. وخاصية كهذه، إضافة إلى أشكال حضوره المعلنة أو المستترة تجعل من قراءة الدين النصي مغايرة لأشكال الدين التاريخي.

لهذا السبب طرحنا ضرورة التمييز بين النص والتاريخ. فإذا كان النص لا يسمح له منطقه الديني بتجاوزاستراتيجية العنف الأضحوي القرباني، فإن التاريخ وباسم الضرورة قد يحول ماهو استراتيجي في النص إلى عنصر عادي، وربما قد يغيب وينعث بالثانوي في حين يتحول ماهو أداتي (العنف الأضحوي السياسي) إلى هدف استراتيجي[6].

---

5) محمد بن عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق وضبط وشرح السقا والأبياري وشلبي، المجلد الأول، د.ت، ص: 467

6) يتجسد هذا الأمر عند سيد قطب، **معالم في الطريق**، دار الشروق، دار الثقافة، الدار البيضاء، طبعة 1988، ص: 6.

2 . المتخيل الديني والعنف الأضحوي

لازال المتخيل الديني مبعدا من طرف الكتابات المهتمة بالجماعات الإسلامية - السياسية . بالرغم من أنه يشكل بؤرة أساسية في عمليتي الفهم والتفسير [7] يستثمر زعماء وشيوخ الجماعات الإسلامية هذا المتخيل بشكل كبير لدرجة أن أغلب المفاهيم المستعلمة من طرفهم ماهي غير نتائج لهذا الاستثمار [8] إضافة إلى ذلك يشكل هذا المتخيل خزانا تستلهم منه الجماعات الإسلامية قيمها الأخلاقية - الإديولوجية من مثل الحلم التضحية، الصبر، الأناة... هذه القيم التي بفضلها تضمن فعالية خطابها وكذا فعالية تنفيذه وإنجازه .

إن الحضور المؤسس للأضحية داخل المتخيل الديني - الإسلامي يسمح بهذا الاستثمار، لكن النتيجة تكون على حساب الغنى الرمزي والانفتاح اللانهائي للمعنى المميزله . فتحويل القيم الأضحوية من مجالها القرباني إلى المجال السياسي يقتل غناها وانفتاحها لأنه يمنحها بفعل هذا التحويل طابعا إكراهياً وقسريا وعنيفا[9] .

تحضر الأضحية داخل المتخيل الديني الإسلامي إما كسبب في إحداث العنف (القتل) أو كعنصر مانع له، أو كعربون على النجاة . وهذه الصيغ الثلاث بالرغم من تباينها فإنها أوجه فقط للعنف الأضحوي . ولإيضاح هذا الأمر سنضطر للبدء من حيث تبتدئ الحياة البشرية داخل هذا المتخيل .

حينما يطلع المرء على قصة آدم[10] وكيفية نزوله من الجنة إلى الأرض فإنه يكشف بأن هذا النزول كان سببه رفض الله قبول حصول العنف داخل الجنة . فالشيطان رفض السجود لآدم، ورفضه هذا أدى به إلى حمل هوية جديدة، هي هوية الشيطان، ستجعله يمارس ويحقق إغراءه لحواء وآدم بانتهاك الأمر الإلهي عبر الأكل من الشجرة التي نهاهما الله عن الاقتراب منها . وبذلك ستنشأ العداوة بين آدم والشيطان . إن العداوة شكل نفسي للعنف، بإمكانها في أية لحظة أن تتخذ شكلها الخارجي - المادي (القتل) . لذلك أصدر الله أمره بالنزول : (وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدوا)(سورة البقرة) .

إن الجنة لا يمكن أن تكون مجالا لتحقيق العنف سواء النفسي أو المادي . لذلك أعلن الله في سورة البقرة بأن الأرض ستكون هي المستقر . وفي الأرض انطلقت أولى عمليات العنف في صيغتها الجنسية . فآدم الذي لم يكن يجامع امرأته في الجنة علمه

---

7) في هذه النقطة نتفق بشكل كامل مع دعوة محمد أركون لجعل الأبعاد النفسية واللغوية والأنثروبولوجية مدخلا لتناول الحركات الإسلامية . أنظر كتاب محمد أركون، من **فيصل التفرقة إلى فصل المقال**، مذكورا سابقا، ص : 126 .

8) لقد استنبط المودودي مفهوم الحاكمية من خلال قراءة للمتخيل الديني برمته .

9) حينما تخضع معطيات المتخيل الديني لأطر تنظيمية ممركزة حول الأمير أو المرشد فإنها تتحول إلى شعارات مجيشة وقيم موجهة للتنفيذ فاقدة بذلك أصلها الرمزي وغناها الدلالي .

10) إعتمدنا في الإطلاع على هذه القصة والقصص اللاحقة على : ابن كثير القرشي، **قصص الأنبياء**، تحقيق د مصطفى عبد الواحد، دار إحياء الكتب العربية، 1408 هـ

جبريل كيف يأتيها في الأرض [11] وكانت النتيجة ولادة الأبناء ـ الإخوة الذين سيؤسسون العنف في أرقى أشكاله بوصفه قتلا . لقد قتل قابيل هابيل حسب «قصص الأنبياء» لسببين اثنين، الأول هو قبول الله أضحية هابيل القربانية ورفضه لقربان قابيل . والثاني هو رفض قابيل أن تكون أخته التي ولد إياها بشكل متزامن موضع نكاح من طرف هابيل . إنه لم يرغب أن ينكح هابيل أخته . إن ذكر ابن كثير لهذه الأسباب له أهميته من حيث إنه يوضح حضور الأضحية القربانية كسبب من ضمن أسباب حدوث فعل العنف ـ القتل . لكن الوقوف عند هذه الأسباب قد يفقر هذا الحدث التخيلي ويحجم من دلالاته . ففعل القتل حصل، إضافة إلى الأسباب السابقة، لكي لا يتم تأسيس العلاقة القربانية مع الله . فالأضحية القربانية مقبولة لكن ليس بهذه الكيفية . والقتل حصل أيضا لكي ينتفي أحد مصادر العنف والفتنة، والمتمثل في المضاعف le double [12] . فهابيل وجه ثان لقابيل والعكس صحيح . إنهما مضاعف تكراري . وبما أنهما كذلك فكل ما سيقوم به الأول سيحاكيه فيه الثاني (فعل تقديم القربان مثلاً) . والمحاكاة mimesis حينما تتجاوز طابعها الرمزي فإنها تصبح مصدراً للعنف . وبالنسبة لحالة هابيل وقابيل فإن المحاكاة تجاوزت وضعها الرمزي ـ اللغوي (المحاكاة الإسمية) إلى المستوى السلوكي . في هذا السياق يصيب فعل التحريم حمل أخوين نفس الاسم وينظر إلى التوأمين بنوع من التقديس (بركة أم التوأمين) وكذلك بنوع من الخوف . وفي نفس الإطار يقترن ظهور علامات الساعة بهاجوج وماجوج المتحدين والمتفقين على خراب العالم ... ويقترن اسم ملاكا الموت منكر ونكير بفعل الموت .

إن فعل القتل حصل إذن لكي يمنع تحول القتل إلى فعل دائم ومدمر للحياة والاستمرارية . وعملية المنع هذه هي التي تجعله قتلا مؤسسا، أي قتلا غير قابل للتكرار في الواقع، الأمر الذي يؤسس رمزيته اللاحقة . فقد قتل إذن قابيل هابيل لكي لا يحدث فعل القتل، ولكي لا يسمح بتكرار التجربة الأصلية سوى في المجال الرمزي أو الطقوسي . لهذا السبب قبل الله قربان هابيل كي يعوض به فعل تكرار التجربة الأصلية، ويسجن استمراريتها داخل المجال الأضحوي القرباني .

مع قصة نوح تظهر هذه الفكرة جلية وإن بشكل مغاير . فقصة نوح وجه مقلوب ومعكوس من حيث الظاهر لقصة قابيل وهابيل [13] لأنها لا تستعيد فعل الموت أو التقاتل، بل عكس هذا تستحضر فعل النجاة . إنها قصة تجسد مغزى القصة السابقة، وتعيد استحضار الأضحية القربانية بكيفية جديدة، فبعد النجاة ذبح نوح أضاحي حلالا انتقاها

11) أنظر المرجع السابق، ص : 41 .

12) بخصوص هذا المفهوم أنظر : **R.Girard, des choses cachées depuis la fondation,ibid, pp.24-25-26-58.**

13) المرجع السابق، ص : 58 .

من تلك التي كانت معه على السفينة لحظة الطوفان، وعملية الذبح هذه مغايرة لقربان هابيل من حيث إنها عربون على وفاء الله بعهده وخضوع نوح لأوامر الله. فهي تشبه ميثاقا أضحويا غرضه الاحتفال الطقوسي بالنجاة: نجاة الاستمرارية التي تمحو ذكرى قتل هابيل من طرف قابيل وتحتفظ فقط بالمغزى والعبرة.

بفضل هذه النجاة أصبح شكل تصريف العنف يسلك طريق الأضحية القربانية. ولكي تتخذ هذه الطريقة شكلها التأسيسي، ستحضر قصة إبراهيم مع ابنه إسماعيل داخل المتخيل الديني لتحقيق هذا الغرض. مع إبراهيم ستطرح بشكل مباشر الأضحية القربانية كبديل إلهي عن الأضحية الآدمية، كما ستضطلع الأضحية القربانية بوظيفتها الحقيقية المتمثلة في طرد وإبعاد العنف والقتل والعداوة وتعويضها بقيم التوحيد والحلم والصبر والطاعة... بوصفها قيم الأضحية القربانية القدسية.

إن إرسال الله، أو بشكل أدق إعادة الله للأضحية التي قبلها من عند هابيل إلى الأرض إعلان من طرفه عن أن العنف المشروع هو العنف الأضحوي القرباني. لذلك سيتم تحديد مجال العنف بوصفه مجالا شعائريا له قواعده التي تتمحور حول قاعدة واحدة وأساسية مفادها أنه لابد من الأضحية القربانية لأنها تذكرنا دائما بما كان سيقع، أي بما لا يجب أن يقع، لو غاب الدين وغابت معه الأضحية القربانية، بمعنى أنه لابد من دم أضحوي قرباني لكي لانرى دما آدميا.

3 . من العنف القدسي إلى العنف السياسي

يقول ر. جيرار «إن البشريعجزون عن الاتفاق مالم يتم ذلك على حساب شخص ثالث. وأفضل ما توصلوا إليه في مجال اللاعنف هو الإجماع ناقص واحد حول الضحية البديلة»[14].

من هو هذا الشخص الثالث؟ وكيف تحقق في المجتمع العربي-الإسلامي الانتقال من الإجماع الأضحوي القرباني إلى الإجماع السياسي؟ وماهي نتائج هذا الإجماع؟

لم يعين النبي خليفة له، بل أسس وشكل أمة. لذلك استحدثت من باب الضرورة مؤسسة الخلافة كي تتمكن الأمة من الاستمرار. واختلفت الفرق والأحزاب والقبائل حول الخليفة الوارث للمشروع النبوي، وحول شروطه.

وبقدر ما فتح هذا الاختلاف باب حلول العنف السياسي داخل الحقل السياسي الناشئ بقدر ما ساعد على تقعيده والتنظير له. قصد تثبيت أسسه وتشريع بنوده، لقد خلفت لنا هذه الخلافات السياسية أحداثا ودولا وأدبا سياسيا، الأمر الذي يمكن الباحث في هذا المجال من استنباط ثوابت الحقل السياسي العربي-الإسلامي وكذلك متغيراته.

14) روني جيرار، **العنف والمقدس**، مذكور سابقا، ص: 282.

إن أول ما يواجه الباحث في أدبيات الفقه السياسي الإسلامي، هو تمحورها حول حقل الخلافة أو الإمامة أو الملك، وذلك من خلال تحديدها لشروط الخليفة من حيث طاعته أو الخروج عنه، تدعيمه أو التخلي عنه. لكن في موضوعنا هذا لا يهمنا شكل تصرف الأمة تجاه الإمام، بقدر ما تهمنا فكرة الإمام بوصفه الشخص الثالث الذي يحصل حوله الإجماع وهو خارج عنه. فالأمة تحدد شروط من يحكمها وكأن هذا الذي سيحكم ليس عضوا منها، أي ليس فرداً من الجماعة. إنها تحدد سياق إجماعها حول هذه الشروط من دون أن يكون من سيحصل حوله الإجماع له الحق في إضافة صوته إلى أصوات أفراد الأمة. إنه شخص مهمته هي أن يلبس هذه الشروط قيميا وسلوكيا، آنذاك يصبح له الحق في التدخل في شؤون أمته بوصفه إماما (شخصا مضافا للأمة وناقصا منها)، أو بلغة أخرى يصبح له الحق في التدخل بوصفه الأضحية البديلة عن الأضحية القربانية تظهر هذه الفكرة واضحة حينما يتأمل الباحث شروط الإمام الجسمية - الجسدية والعقلية - المعنوية الأخلاقية التي تشترطها [15] الأمة. ويتأمل إلى جانبها شروط الأضحية القربانية التي تشترطها السنة. من خلال تأمل الشروط الأولى (شروط الأمة) ينتهي المرء إلى اكتشاف الاستحضار المغلف للأضحية القرانية. ومن خلال الشروط الثانية (شروط الأضحية) يتأكد هذا الاكتشاف. وحينما يحصل هذا التأكد نستطيع إرساء الخلاصة التالية: إن إنشاء حقل سياسي داخل المجتمع - العربي الإسلامي تم بفعل تحويل ونقل شروط الأضحية القربانية إلى مجال الخلافة. وبذلك ظل هذا الحقل مؤسسا على جوهر أضحوي تتوزع مظاهره وأشكاله بين الأضحية القربانية (العنف القدسي) والأضحية السياسية (العنف السياسي). قد تبدو هذه الخلاصة غير مؤسسة بشكل متين إذا ما توقفنا عند هذه الحدود. لذلك وقصد إيضاحها بشكل أكبر وأمتن سنعقد هذه المقارنة بين المجال الأضحوي القرباني، والمجال الأضحوي السياسي لتظهر الآليات المتحكمة فيهما معا (الاستمرارية) وكذا فعل التحويل الذي حصل من المجال الأول باتجاه المجال الثاني :

15) لمعرفة هذه الشروط في دقتها وتفاصيلها، أنظر : - الماوردي، **الأحكام السلطانية**، دار الفكر، بيروت 1996، ص : من 3 إلى 18.

1 ـ الأضحية القربانية ضرورية من حيث هي سبب في العنف الأصلي وآلية لمنع استمراره في شكله الآدمي . إنها تذبح لكي تذكرنا بلا شرعية العنف الآدمي .	1 ـ وجود الخليفة ضروري من حيث هو سبب في العنف السياسي الأصلي، وآلية لمنع استمرار هذا العنف . إنه يوجد لكي يذكرنا بلا شرعية الفتنة التي تؤدي بالأمة إلى الفناء .
2 ـ وجود الأضحية القربانية ظل دائما موزعا بين استحداث العنف(إراقة الدم) وإيقافه (النجاة) .	2 ـ وجود الخليفة ظل دائما سببا في استحداث العنف (الفرقة السياسية) وإيقافه (توحيد الأمة) .
3 ـ الأضحية القربانية قدسية بسبب الفعل الإبراهيمي واحتضان النبي لهذه السنة . إنها تحمل قداستها بوصفها استحضارا وتحيينا لهذا الفعل القدسي الأصلي الذي كان سببا في النجاة من العنف الأدمي .	3 ـ الخليفة قدسي بسبب الفعل النبوي المحمدي . إنه خليفة النبي ووارث لفعله السياسي القدسي . بمعنى إنه لحظة تحيينية وتذكيرية دائمة بهذا الفعل السياسي المؤسس .
4 ـ الأضحية القربانية تحمل طابعا مزدوجا استقته من الطابع المزدوج للقدسي . فهي موزعة بين ثنائيات عديدة : (قتل ـ نجاة) (قداسة ـ نجاسة الدم) (تقديس ـ نحر) ـ (إحتفال ـ أضحية)، (أضحية قربانية ـ أضحية آدمية) . وبفضل إزدواجيتها هذه تجسد ازدواجية وغموض المقدس وكذا مطواعية تنقله بين الديني والدنيوي .	4 ـ الخليفة ضروري وقدسي . بحكم موقعه وهو في نفس الوقت غير صالح للمعاشرة أو الصحبة من طرف المؤمن ـ لذلك تنصح أدبيات الفقه السياسي . بعدم مصاحبة الناس وبالضبط المؤمنين الأقوياء للخلفاء والسلاطين على اعتبار أن مصاحبتهم هي مصاحبة للدنيوي في أقصى تجسيداتها . فالخليفة وحده قادر على أن يجسد القدسي وأن يخترقه من دون أن يفقد طابعه الأول .

إن مقابلتنا لهذه الخاصيات والآليات يهدف إيضاح خلاصتنا السابقة. فالآلية الأضحوية هي المتحكمة. لذلك تتخذ العلاقة بين الإمام والأمة صيغة ميثاق أضحوي يجعل كلا من الإمام والأمة يتناوبان على أدوار الأضحية القربانية، مادام هذا الميثاق لم يخترق من طرفهما. لكن حينما يقع خلل في هذا التعاقد الأضحوي فإن لغة الأمة ولغة الإمام تستعيض عن بلاغتها الأضحوية القربانية ببلاغة العنف الأضحوي السياسي المحور حول الأضحية الآدمية. وبذلك يتم استبدال الأضحية القربانية بوصفها المجال المشروع لممارسة العنف الجماعي بالأضحية السياسية كبديل لممارسة العنف. هذا الاستبدال يفقد الميثاق الأضحوي قدسيته مثلما يفقد طرفي التعاقد قدسيتهما وتدخل الجماعة مرحلة الأزمة الأضحوية. أي مرحلة البحث عن أضحية جديدة قادرة على تحقيق الإجماع. لكن أثناء عملية البحث هاته يسود العنف ويتم استدعاء التجربة الأصلية المتخيلة (تجربة القتل المؤسس) لكي تجسد ذاتها داخل حقل التاريخ.

4 ـ الحقل السياسي المعاصر : الأزمة الأضحوية والعودة إلى القتل المؤسس :

«إن الموت ليس أبداً سوى العنف الأسوأ الذي يمكن أن يحدث للإنسان»[16] هذا العنف السيء، عنف غير قدسي على اعتبار أنه يخترق ويقوض آليات هذا المجال. وبالرغم من أنه يتخفى وراء الديني فإنه في عمقه يهدم أية إمكانية لسيادته مثلما يهدم أية إمكانية لوجود حقل سياسي.

تستعيد بعض جماعات الإسلام السياسي تجربة القتل المؤسس في اللحظة الراهنة (اغتيالات المثقفين والصحفيين والمفكرين) كما ترمي بها إلى صلب الحياة المجتمعية، بوصفها الإمكانية الوحيدة للخروج من مرحلة الأزمة الأضحوية. وبسبب هذه الاستعادة يتم الإعلان عن رفض الطابع الرمزي كمقصد ديني من وراء استحضار الديني ذاته لعملية القتل الأولي هذه، الأمر الذي ينفي بشكل مباشر أصلية هذه التجربة الأولى، وينفي معها أشكال الاستبدال التي طرحها الإسلام عبر كل المحطات النبوية. فالقتل المؤسس حدث مرة واحدة وتكراره لا يمكن أن يكون استبداليا ـ رمزيا.

لكن بما أن «صناعة الموت» كما يقول حسن البنا هي شعار مرحلة الأزمة الأضحوية، فإن الآليات التي أرساها الديني تصبح موطنا لتحويل جديد : لابد من أضحية أدمية كي تتخذ الأضحية القربانية شرعيتها.

16) روني جيرار، **العنف والمقدس**، مذكور سابقا، ص49.

4 . التضحية والتأويل

يحكى أن الشيخ محمد بنعيسى [1] أراد أن يمتحن أتباعه، فاستدعى مائة منهم ليلة العيد. وكان قد اشترى قبل ذلك مائة كبش. وقال لهم : سأكون مسرورا لو اجتمعتم عندي صباح الغد.

لم يخلف الأتباع الموعد، مع صباح يوم العيد اصطف الأتباع أمام باب شيخهم إلى أن خرج إليهم قائلا :

ـ كلكم أبنائي. وإذا كنتم تعتبرونني أبا لكم، فهل باستطاعتكم تنفيذ ما سأطلبه منكم؟

فأجاب الأتباع بنعم، فقال الشيخ : إنني أرغب ذبحكم بمناسبة هذا العيد. اندهش الأتباع من أمر شيخهم. وقال أحدهم : ولكن يا شيخنا، إننا نذبح الأكباش. فرد الشيخ : أنا أريدكم أنتم كأضاحي. فمن منكم يحبني فعلا، فما عليه إلا أن يدخل بيتي كي أنحره.

تقدم المريد الأول وراء شيخه قائلا : لك حياتي إن كان في الأمر منفعة، حينما وصلا إلى الداخل، طلب الشيخ من مريده أن ينحر كبشا، ويترك دمه يسيل إلى أن يصل إلى الخارج بعد ذلك تقدم المريد الثاني باتجاه الداخل وطلب منه الشيخ أن يقوم بما قام به المريد الأول، إلى أن وصل عدد الأتباع إلى ثمانية وثلاثين.

بعد استفحال سيلان الدم خارج الدار، تم إخبار رجال المخزن بأن الشيخ الهادي بنعيسى ينحر أتباعه. فقدم هؤلاء إلى المكان لكنهم لم يجدوا سوى ثمانية وثلاثين مريداً حيا وإلى جانبهم ثمانية وثلاثين كبشا مذبوحا[2].

1) الشيخ محمد بنعيسى هو مؤسس الطريقة العيساوية وينعته الأتباع بهذا الاسم أو باسم الشيخ الكامل أو الشيخ الهادي بنعيسى يوجد ضريحه بمدينة مكناس.

2) يجد القارئ هاته الحكاية في :

Dr Jules Davasse; **les Aissaoua, charmeurs de serpents**; paris; E. D'entre libraivine editeur. 1862.

تضعنا هاته النهاية بفضل سياقها الزمني (العيد الأكبر أو عيد الأضحية) وحدثها (التضحية بالمريد عوض الكبش) في صلب الرهانات المؤسسة لشعيرة العيد الأكبر بشكل خاص ولفعل التضحية بشكل عام مثلما تحيلنا بفضل هوامشها على العلاقات القائمة بين العنف والتأويل.

1 . التضحية والتأويل

تعتبر التضحية تأويلا لمسألة العنف. إنها تأويل مطروح داخل السياق الكتابي للديانات التوحيدية الثلاث قصد حل، وإيقاف مسألة القتل، سواء أتعلق بقتل الأخ أو قتل الابن، هذا التأويل أرسي بكيفيات مختلفة، عبر إنشاء قصة إبراهيم الخليل مع ابنه إسماعيل/ إسحاق.

لقد جاءت تضحية إبراهيم الخليل بابنه إسماعيل، إذا ما انحصرنا في سياق التأويل الإسلامي، وحسب فتحي سلامة، لتملأ وتتمم الحيز الفارغ في تأويل إبراهيم لرؤياه. فقد احتضن تأويل إبراهيم لرؤياه. بياضا ونقصا ما سيتم ملؤه وتعويضه بفعل الذبح. لذلك يمكن القول بأن التضحية بالإبن ليست في النهاية سوى مرادف لفعل تأويلي ناقص[3].

إن تضحية إبراهيم الخليل بإبنه إسماعيل حدثت نتيجة تأويل بسيط لرموز الرؤيا/ الحلم[4]. أو بصيغة أخرى فقد حدثت نتيجة التطبيق الحرفي للحلم/ الرؤيا في الواقع، الأمر الذي يسمح لنا بالقول، إن التضحية بالإبن فعل معادل لامّحاء المسافة التأويلية الضرورية التي تسمح للحلم/ الرؤيا بربط صلات غنية بالواقع. ولأن إبراهيم الخليل رفع هاته المسافة كاد نقص التأويل الذي ليس شيئاً آخر غير التطبيق الحرفي، أن يودي بحياة الإبن، وكادت التضحية أن تكون قتلا. لذا يمكن اعتبار الإبدال الإلاهي لإسماعيل بالكبش في آخر لحظة استدراكا لنقص في فهم وتأويل الرمز الحلمي، كاد أن يشرع لفعل القتل على مدى التاريخ الإنساني.

وربما لأن إبراهيم كان خليلا ومقربا، فقد أغفل الانتباه إلى المسافة التأويلية الضرورية التي يجب أن تفصل فعل الأمر الإلاهي عن فعل تنفيذه وفضل عوضها الاجتهاد في مسرحة فعل الذبح[5] لقد أبعد إبراهيم ابنه إسماعيل عن البيت والأم، وأوهمه بأن أمر الابتعاد يتعلق بجمع الحطب من الوادي. فهل يتعلق الأمر بالهروب بعيدا داخل بياضات التأويل؟ أم بمسرحة عنيفة ودرامية لهاته البياضات؟

3) Fethi benslama; le sacrifice en Islam, Paradès, n°22 1996, p.32

4) تميز الرؤيا عن الحلم بمصداقية تحققها في الواقع. ولأن رويا إبراهيم لم تتحقق بحكم التدخل الإلاهي فإنها تظل على صلة بالحلم.

5) Marie Belmary : le sacrifice d'isaac une lecture psychanalytique entre judaïsme et christianisme, pardès, n°22, p:36.

يعلق ابن عربي على تأويل إبراهيم الخليل لرؤياه قائلا : «إعلم أيدنا الله وإياك أن إبراهيم الخليل عليه السلام قال لابنه : «إني أرى في المنام أني أذبحك». والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها، وكان كبش ظهر في صورة ابن إبراهيم في المنام فصدق إبراهيم الرؤيا، ففداه ربه من وهم إبراهيم بالذبح العظيم الذي عبر تعبير رؤياه عند الله تعالى وهو لا يشعر فالتجلي الصوري في حضرة الخيال محتاج لعلم آخر يدرك به ما أراد الله بتلك الصورة»[6]. يكشف ابن عربي عن مكمن الخلل الذي جعل المسافة التأويلية ترتفع بين فعل الأمر وفعل التنفيد. تتعلق المسألة بتجل صوري-رمزي في حضرة الخيال. يتطلب مقدرة تأويلية وعلم آخر قادر على إدراك العلاقات الرمزية والابدالية بين الصور والرموز ومرموزاتها. إن الممارسة التأويلية نابعة من طبيعة الرمز لذا يكون رفعها رفع لغنى الرمز في حد ذاته ومن تم تحويله إلى وثن يتطلب التنفيذ والتطبيق.

لنعد إلى حكاية شيخنا الهادي بنعيسى. تنخرط هاته الحكاية ضمن نفس المسار الذي يسلكه ابن عربي، وإن بمستوى مختلف اختلاف انتمائهما إلى المجال الصوفي. يتمثل ذلك في إعادة فتح باب التأويل وتحديد قصد بيان انعكاسات محدودية وفقر التأويل على العلاقة بالغير وبالعالم.

تقوم الحكاية على الاستعادة التأويلية للمفاصل الأساسية للقصة الإبراهيمية. فالشيخ يشغل وضع الأب، ويقرر ذبح أبنائه-مريدية، لكن هاته المرة ليس في حضرة الخيال، بل في حضرة الواقع، ومن دون أن يلجأ إلى تورية أو تغليف أو تقنيع. يؤطر الشيخ الكامل هاته المفاصل بوعي قبلي بأن ما سيقوم به امتحان لمريديه ليس إلا لا يتطلب وضع السكين فوق الرقبة، بل يتطلب عبورا وتخطيا لعتبة الباب، بكل ما تحمله لفظتنا العبور والعتبة من دلالات رمزية.

إضافة إلى ذلك، يفضل الشيخ تعويض علاقة الإبدال بين المريد والكبش بعلاقة المجاورة. فالكبش لا يحضر كإبدال للمريد، بل يوجد إلى جانبه، وهو ما يسمح بفك الإختلاف بين الصورتين وإن كان الابن المريد يشغل فيهما معا وضعية الضحية.

يتعلق الأمر مع هاته الحكاية بتعرية تأويلية لكل تغليفات القصة الإبراهيمية فالشيخ كان على علم منذ البداية بأن ذبح مريده-إبنه لن يحصل [7] لذلك لم يلجأ إلى مسرحة فعل الذبح، بل إلى مسرحة المسافة التأويلية بين الرغبة في ذبح الإبن وفعل إنجازها.

إنها مسرحة للمنام الإبراهيمي، وبالضبط لفعل العبور الذي لم ينجزه إبراهيم الخليل من الرؤيا إلى التأويل.

6) ابن عربي، **فصوص الحكم**، فص حكمة حقية في كلمة إسحاقية.

7) يعتبر كيركيغارد أن ابراهيم كان على يقين بأن الله لن يتركه يذبح ابنه وفي الآن نفسه كان بحكم موقعه مضطراً لدفع الأمر الإلاهي إلى حدوده القصوى الأمر الذي جعله يعيش تجربة القلق بما هي خوف على وخوف لأجل، انظر تفاصيل الأمر كيركيغارد، **خوف ورعدة**، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ص184.

2 ـ عن الجسد الإسماعيلي

لقد استعاد الرسول (ص) الحدث الابراهيمي ـ الاسماعيلي بكيفيتين مترابطتين. تمثلت الأولى في استعادة إسماعيل بوصفه جدا عربيا لا أعجميا، وكذا نعت الرسول نفسه كونه ابن الذبيحين، والمقصود إسماعيل الذبيح، وأبوه عبد الله الذي كان سيذبح لولا فديته من طرف عبد المطلب بمائة ناقة[8]. أما الثانية فتتمثل في استعادة حدث الذبح، لكن لا لجلعه محوريا، بل معبرا مؤداه مصالحة الأب إبراهيم مع ابنه إسماعيل والذي تخلده بناؤهما المشترك للكعبة موطن حج المسلمين وقبلتهم.

تقوم هاته الاستعادة على بناء معنى جديد فوق آخر موجود. فإسماعيل العربي سيحجب إسماعيل الأعجمي، والذبيح الثاني (عبد الله) سيحجب الذبيح الأول (إسماعيل)، والمصالحة بين الابن والأب ستحجب فعل ذبح الابن، وهجر الابن في الصحراء سيحجب بفعل البناء المشترك للكعبة. نتيجة لذلك سيدَوَّن فعل ذبح إسماعيل في طقس العيد الأكبروالذي ستتم موضعته في فضاء طقس أكبر وأشمل ألا وهو طقس الحج.

تجد مضاعفة المعنى هاته تفسيرها الأكبر في الصراع بين الديانات التوحيدية لأجل الاحتفاظ أو استعادة الأب الأصلي (إبراهيم)، وهو أمر يستدعي تحليلا وسياقا مغايرين لكن ما يهمنا الآن هو المضاعفة الطقوسية، الممثلة في التغليف العام للعيد الأكبر موضوع حكايته شيخنا الهادي بطقس الحج الذي يجري في فضائه الاحتضان الشامل للحدث الإبراهيمي. يتجسد هذا التغليف في إخضاع فعل التضحية لفعل الصلاة. ومن ثم حجب المضحي وراء المصلي والضحية وراء قول الشهادة. إن توسط فعل الصلاة بين الرغبة الأصلية في ذبح الابن والإبدال الواقعي للابن بالأضحية يعيد هيكلة الحدث الربراهيمي من حيث هو حدث قائم في الأصل على رفع الحدود ومحوها بين الابن والضحية إلى حدث قائم على الفصل بينهما.

مع حكاية الشيخ محمد بنعيسى ترتفع الحدود بكيفية قصدية بين المريد ـ الابن والقربان، وكأن الأمر يستهدف الاستعادة الأصلية للحدث الإبراهيمي ـ الإسماعيلي. فإذا كان التأويل الكتابي يضع الصلاة في موقع الحد الثالث الفاصل، فإن التأويل الطقوسي يستهدف رفع هذا الحد كي يؤسس الصلة الجسدية الرمزية بين الجسد والقربان. إن مهمة الطقوس الأساسية هي إظهار القربان في هيأة جسد رمزي، وإظهار الجسد في هيأة قربانية، الأمر الذي يكشف عن جوهر الاستعادة التأويلية الطقوسية للحدث الإبراهيمي ـ الإسماعيلي، والكامن في الاستعادة الرمزية للجسد الإسماعيلي. إن رهان التأويل الطقوسي قائم على الاستعادة الجُسدية، بينما رهان التأويل الكتابي قائم على

---

8) ابن هشام، **السيرة النبوية**، المجلد الأول سلسلة تراث الإسلام، ص 152.

الاستعادة المفهومية والقولية التي يجسدها إعلان الشهادة والبسملة والحمدلة. وباختصار يمكن القول بأن الرهان قائم على تحويل الجسد إلى حروف قدسية، أو تبديد الحروف القدسية في ثنايا الجسد.

تبتغي الاستعادة الكتابية الإسلامية للحدث الإبراهيمي - الإسماعيلي تذويب فعل الذبح في فعل المصالحة، من حيث هي خضوع الابن للأب، وتذويب الجسد الإسماعيلي في قول الصلاة القدسي، في حين ترتكز الاستعادة الطقوسية على لحظتين مترابطتين. تتجسد الأولى في استعادة اللحظة التي لم يعد فيها فاصل بين جسد الابن وجسم الأضحية، أما الثانية فتتمثل في استعادة المواجهة الجسدية التي شخصتها هاجر الأم في سعيها بين الصفا والمروة لحظة معاينتها لابنها إسماعيل وهو يموت ببطء من جراء العطش. إنها لحظة التماهي الكامل مع اضطراب الجسد[9].

في اللحظتين معا يواجه إسماعيل الموت، وفيهما معا يبدو في وضع بيني، بين الابن والضحية، الصورة الحلمية والواقعية، الجسد المذبوح والجسد الموهوب، الجسد الذكوري والأنثوي، ليصبح بفعل ذلك كله جسداً محملا بالاستعارة أو جسدا إستعارياً[10].

تشخص الجذبة العيساوية وخصوصا منها تلك التي يتماهى فيها الفاعلون الطقوسيون مع الحيوانات (جذبة الأسود واللبوءات، النوق والجمال) الوضع البيني للجسد الإسماعيلي. ففي ظلها يتحول الحيوان إلى استعارة جسدية تمحي بفضلها الحدود والفواصل بين الطبيعي والثقافي، التخيلي والواقعي. مع الجذبة يعيش الجسد الطقوسي قلقه الخاص، وهو يواجه عنفه الذاتي المتمثل في فعل دفع كل الحدود بين القربان والجسد إلى تخومها القصوى حيث لا يعود هناك سوى الجسد وهو يبحث عن التماهي الكامل مع اضطراباته ولا توقعاته[11].

9) فتحي بسلامة الطلاق الأصلي، موجود فمن كتاب، **لغات وتفكيكات في الثقافة العربية**، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، 1998، ص 135.

10) في سياق تحليله وتأويله لطقس بيلماون الممارس في جنوب المغرب يوم العيد الأكبر يكشف الباحث المغربي عبد الله عمودي عن الكيفية التي ترتفع فيها الحدود بين الذكوري والأنثوي داخل الجسد الطقوسي انظر :

A. Hammoudi, **la victime et ses masques**, seuil, 1988. p : 184.

11) انظر تفاصيل هاته الفكرة وكذا تشخيصاتها في :

G.Balandier: **le pouvoir sur scéne** : ed balland paris 1992, pp.45-53

خاتمة

نريد في خاتمة هذا الكتاب رصد العلاقة بين الإسلام والسياسة لغرضين إثنين :

- يتمثل الأول في كون طرح مسألة العلاقة بين الإسلام والسياسة ليست إشكالا جديداً، أو مسألة خاصة بالمجتمعات حيث يسود الإسلام كبنية معتقدية - ثقافية، على اعتبار أنها صيغة لطرح العلاقة الكبرى بين الدين والدولة والتي ما فتئت تطرح بشكل حاد على طول تاريخ المجتمعات ذات الديانات التوحيدية. في هذا السياق يعتبر عبد الله العروي أن معالجة هذه المسألة تشكل انخراطا نظريا في تقليد قائم.

- أما الثاني فيتمثل في كون رصد العلاقة بين الإسلام والسياسة موسوم بنوع من الغموض ناتج عن غموض لفظة الإسلام، ينبع هذا الغموض أولا من كون الإسلام من حيث هو نص وعقيدة لم يتجسد على المستوى السياسي - التاريخي في نظام حكم سياسي واحد مطابق، الأمر الذي يحول سؤال العلاقة بين الإسلام والسياسة إلى سؤال التجسيدات التاريخية - السياسية للإسلام مثلما ينبع الغموض ثانيا من كون النقاشات والجدالات الحديثة منها والقديمة التي دارت حول علاقة الإسلام بالسياسة انكبت على إثبات أو نفي كون الإسلام ديناً وكفى أو هو دين ودولة. الأمر الذي جعلها تدور في فلك التأويلات الكلامية للمقتطفات النصية ومن ثم في فلك طرف واحد من هاته العلاقة.

لهذا التوقف مؤديين مترابطان مفَاد أولهما عدم الخلط بين تنامي إثارة مسألة الإسلام والسياسة وتنامي بروز الحركات السياسية - الإسلامية من ناحية، ومن أخرى استدعاء المقارنة لتجاوز فخ الوقوع في الاعتقاد في كمال أو تطابق تجربة سياسية مع إسلام النص، أما المؤدَّى الثاني فيتمثل في ضرورة الإنفلات من الوجه الكلامي/ الثيولوجي الذي يدور في فلك التأويلات والتأويلات المضادة للنص لملامسة الوجه الثقافي الذي يتخذ الإسلام ضمنه بعد التعبير الجمعي للمجتمعات الإسلامية حسب تاريخها وجماعاتها وجغرافيتها. في هذا السياق يعتبر عبد الله العروي أن الإسلام لا

يحمل دلالة إلا في سياق تجربة جماعية تاريخية شاملة تسمح له بأن يصبح قابلا للوصف والتعريف. حيث يصبح الإسلام معينا داخل تجربة جماعية وجمعية تحمل اسم تجربة إيران أو مصر أو المغرب أو أفغانستان... إلخ[1].

بالابتعاد إذن عن دائرة الإسلام النصي نحو تجسده التاريخي ـ الجمعي في نمط عيش مجتمع معين، وكذا عن السياسة كمبحث كلامي إلى مجال تجسدها في سلطان سياسي ناشئ أو قائم، ينقلب سؤال العلاقة بين الإسلام والسياسة إلى مبحث في الكيفيات التي يحضر بها الاعتقاد الديني في المجتمع وفي نوعية الصلات التي ينسجها هذا الاعتقاد مع السلطان السياسي. إنه سؤال صلة المقدس بالسياسة ومن ثم صلة الكيفيات التي يتجسد بها المقدس (طقوس ـ رموز ـ حكايات ـ معتقدات...) في المعيش بأنماط السلطان السياسي التي تتجسد بها السياسة.

من زاوية نظر هاته الصلة أو الصلات يتجاوز سؤال العلاقة بين الإسلام والسياسة الكيفيات التي يُستَثمر بها الديني والدين لصالح إنشاء تبريرات سياسية (ايديولوجيا) أو بناء برنامج سياسي سواء من طرف الدولة أو الجماعات السياسية. ليبحث في لماذا تنجح أو تفشل هاته الاستثمارات؟ لماذا تدوم وتترسخ أو عكس هذا تتضخم لتفسد وتزول؟ لماذا تتحول إلى سلوكات وأقوال يومية وجمعية وبأية كيفية تصبح كذلك؟ ماهي الآليات والمؤسسات التي تضمن تحول الاستثمار السياسي للاعتقاد الديني إلى ممارسة جماعية وجمعية ينفلت منها حتى من يعتقدون أنهم في الصفوف الأمامية لجبهة مناهضتها؟ كيف ينتج الرمزي بعتاده المؤسساتي وتجذره التخيلي أنماط العبور الواعي واللاوعي من القدسي إلى السياسي ومن هذا الأخير إلى القدسي؟

لن ندعي أننا قد قدمنا أجوبة مطلقة عن هذه الأسئلة، وفي الآن نفسه لم نتركها معلقة، بل فتحنا باب تفكيرها عبر تفكير الآليات التي تنتج وترسخ بها إحدى المؤسسات الرمزية (مؤسسة المضحِّي) الصلات بين القدسي والسياسي.

في الممارسة الطقوسية يتحول المقدس والدين حسب ل. ماكاريوس إلى معيش مرئي. وبفضل وجود الأضحية تنجز الطقوس معيشها ـ فبفضل هذه الأخيرة يستحضر الفضاء الطقوسي التاريخ المتخيل للمجتمع الذي يرسم أنماط استقباله وممارسته وتدبيره للعنف سواء على مستوى صلات الأفراد بالجماعة[2]. أو مستوى صلات هذه الأخيرة بمحيطها الطبيعي المرئي أو محيطها الاعتقادي اللامرئي. فمع كل أضحية طقوسية تتم إعادة كتابة هذا التاريخ المتخيل ورسم معالمه من جديد. يقول ج. بلا نديي. إن إعادة

1) تحليلات عبد الله العروي هاته حاضرة في كتابه:
Islamisme, modernisme, libéralisme, 1997.

2) Makarious, L.L, **le sacré et la violation des interdits**, payot, paris, 1974, p:366.

كتابة التاريخ المتخيل للمجتمع تُبرز جدلية العلاقات القائمة بين المقدس والسلطة السياسية. إنها تبرزها فعلا لأنها تُظهر لُبَّها المشحون بسؤال العنف في مستوياته المادية والرمزية.

مع كل أضحية طقوسية يتم تحيين وتأويل واستعادة قصة قابيل مع هابيل (فعل القتل). وقصة إبراهيم الخليل مع ابنه اسماعيل (فعل الذبح)، وكذا إعادة رسم موقع الأضحية داخل فضائها التخيلي بوصفها قربانا (القرب من الله) وأضحية (ذبيح طقوسي) وتضحية (وهب النفس). يمنح اللسان العربي للأضحية أبعادها الثلاث السابقة. لكن التداول التاريخي واليومي يستبعد البعد القرباني والتضحوي ليشغِّل بعد الأضحية مرسخا بذلك البعد الحاضر والواقعي للتضحية (تذكية أو ذبح) على حساب بعدها التاريخي - التخيلي. وحاجبا بسبب ذلك التمفصل الأساسي الذي يرسيه هذا البعد الأخير بين القدسي والسياسي داخل الممارسة السياسية للسلطان السياسي. تطرح الأضحية بفضل بعدها القرباني والتضحوي سؤال فعل الذبح ومدى اختلافه عن فعل القتل : هل يمكن فعلا إيجاد مبرر يرسي الحدود بين فعل الذبح وفعل القتل؟ (قد يفتح هذا السؤال على قراءة ما تقوم به بعض الجماعات السياسية - الإسلامية من ذبح وكذا التبريرات السياسية - القدسية التي تميز به هذا الفعل من فعل القتل).

مع هذا السؤال ينجلي الوضع الاستراتيجي للأضحية ولفعل التضحية وأنماط التمفصل الحاصل بفضلهما بين المقدس والسلطان السياسي ناشئاً كان أم قائما. إنه الوضع الذي صاغه عبد الله حمودي في مسألة رفع الحدود أو وضعها بين القربان والإنسان[3]. وهي مسألة يمكن تفريعها في نطاق مانحن بصدده إلى سؤال المماهاة الحاصلة، أو الانفصالات المفترض حصولها، بين الجسد القرباني والجسد الآدمي. وبين الجماعة الإنسانية والقطيع. وبين الرعية التي يرعاها الراعي والجماعة البشرية التي تنتظم سياسيا.

تجد مؤسسة المضحي بماهي مؤسسة رمزية وسياسية (مؤسسة الراعي - الحاكم - الأب - المضحي) تبريرها ومرجعيتها النظرية - الإيديولوجية والتشريعية في القصة الإبراهيمية، مثلما تجسدها في طقوس النحر (العرس - التسمية - الموسم - الحج ...) وعلى رأسها العيد الكبير أو عيد الأضحية.

تشكل القصة الإبراهيمية في رأي فتحي بنسلامة نموذج ثقافة العرب - المسلمين في طرح وحل مسألة العنف[4]. فبفضلها وضع الحد لاقتتال الإخوة، وصراعات الأب مع

3) أنظر تفاصيل هاته الفكرة في :

Hammoudi. . **la victime et ses masques** seuil, 1988.

4)للتوسع أكثر أنظر :

Benslama. f. le sacrifice en islam. in **pardès**. n° 22, 1996.

الإبن، مثلما تم بها إرساء معالم ومراكز القداسة والسياسة. مع الحدث الإبراهيمي/ الإسماعيلي تم إرساء البيت بوصفه مركزاً قدسياً للمدينة وللمدنية (الكعبة)، والأسرة بوصفها بيتا ومركزاً أبويا والأمَّة بوصفها سليلة أب رمزي/ أب الإسلام وبتلك الكيفية تم الانتصار للأب وللسلطة الأبوية بوصفها سلطة مدنية وسياسية، وتم رسم معالم اللاعنف مجسداً في خضوع الأب التام للأمر الإلاهي، وخضوع الابن الكامل للأب ومن ثم خضوع الأمة الكامل للأب الإمام.

إن الانتصار للأب الأسري والرمزي ـ السياسي يسنده ويعضده الانتصار لمؤسسة المضحي على حساب الابن/ الأضحية. فالمضحي هو الفاعل الرئيسي داخل هذه المؤسسة على اعتبار أن تضحيته بإبنه أولا وبالقربان ثانيا أدت إلى إيقاف العنف وتأسيس الحضارة والتعايش الإنسانيين. إنه أمر مفاده رفع الحدود، بل المماهاة بين المضحي والباني أو المؤسِّس الحضاري مقابل رفع الحدود أو المماهاة بين الإبن والأضحية.

تعرض القصة الابراهيمية مؤسسة المضحي بوصفها مؤسسة أبوية، وضمنها يتم تقديم الأب بوصفه من ضحَّى بنفسه. لقد ضحى بنفسه بوصفه أبا، ونتيجة لذلك يستعيد ابراهيم الخليل وضعية الشهيد الرمزي. شهيد العهد والقرب الإلاهيين، وكذا شهيد الأمة المتحضرة وقربان استمراريتها. لقد ضحى بابنه، أي بأبوته كي تستمر الجماعة على الحياة. ولأن سيدنا إبراهيم كان وفيا وخليلا ومضحيا مؤسِّسا فإن القصة تقدم لنا التدخل الإلاهي بوصفه تدخلا لانقاذ الإبن / الأضحية عبر إبداله بأضحية ـ قربان حيواني وكأن الأمر يتعلق بالانتصار للابن/ الضحية عوض المضحي، إن نجاة إسماعيل الإبن ليست انتصارا للابن بل للسيادة الأبوية. فالأب هو من تم إنقاذه على اعتبار أن الأب لا يكون من دون ابن وكذا لأن الأب هو من ضحى، لذلك كانت استراتيجية الحدث الإبراهيمي هي تأسيس وتكريس مؤسسة المضحي بوصفها النموذج السياسي الكامل لفعل التضحية.

أن تضحي يعني أن تهب نفسك وتضحي بها، وهو ما فعله سيدنا ابراهيم. لقد ضحى بنفسه بوصفه أبا وهو الذي سعى لأجل ذلك كثيراً، فكان الضحية هو الابن، لهذا السبب تقدم مؤسسة المضحي قتل الابن بوصفه ذبحا على اعتبار أن من يمارس فعل القتل ليس قاتلا ولكن شهيدا لعهد وقرب قدسيين، لذلك يجب اعتبار تعويض فعل القتل بفعل الذبح والأضحية بفعل التضحية التأسيس الأوَّلي لتماثل مبطن وكامن بين مؤسسة المضحي ومؤسسة الشهادة (الاستشهاد/ الجهاد) ومؤسسة الإمامة أو الخلافة أو الإمارة أو السلطنة.

في دراسة سابقة[5] حاولنا إيضاح الصلة بين مؤسسة المضحي ومؤسسة الخلافة

---

5) الزاهي، ن، العنف بين القرباني والسياسي، مجلة الإجتهاد، ع، 25، 1994م.

وذلك عبر عقد مقارنة بين الشروط التي يفترض توفرها في الخليفة المسلم والشروط التي يفترض توفرها في أضحية العيد، وقد أفضى بنا ذلك إلى الكشف عن الصورة التي تقدمها الكتابات السلطانية (الآداب السلطانية) عن الخليفة بوصفة ضحية مسؤولية الإمامة أو الخلافة. إنه من ضحى بحياته الخاصة وبملذات الدنيا بل بنومه وراحته كي يسهر على أمن وطمأنينة رعاياه وتسيير شؤونهم العامة والخاصة. ونتيجة لتضحيته تلك يوضع فوق أمته بكل صراعاتها ومؤسساتها.

فبفضل التضحية المسنودة بمؤسسة المضحي تتمفصل مؤسسة الإمارة أو الخلافة مع القدسي والسياسي. فبعلة التضحية لأجل الأمة يكتسب المضحي شرعية حق سياسية وتدبير أمور الدولة والأمة، وبعلة التضحية باسم الأمة يشغل المضحي وضعية أمير المؤمنين، في الحالتين معا يحافظ السلطان السياسي على وضعية المضحي لأجل أو باسم وهما بعدان لا ينفصلان بل قد يتبادلات أدوارهما أثناء لحظات الشدة.

مع طقس العيد الأكبر يتخذ البعدان صيغتهما الطقوسية والسياسية. فالإمام المضحي لأجل أمته هو نفسه الإمام المضحي باسم أمته وهو إلى جانب هذا وذاك الإمام المصلي بأمته.

أما الأمة فإنها داخل فضاء طقس هذا العيد تُظهر وجهها الذكوري الكامل مثلما تشغل وضعية الإبن/ إسماعيل الذي يتوجه بطواعية لاواعية نحو مكان نحره. فكل أب يغادر منزله وهو مرفوق بإبن داخلي رمزي أو ابن فعلي كي يتوجه إلى المصلّى الذي يشبه الوادي الذي توجه إليه إبراهيم الخليل رفقة ابنه من حيث بعده عن الأسرة والمدينة وذلك كي يشهد قتل الابن وولادة الأب الراعي والمضحي.

إن الأب الذي يتوجه في هيأة الابن ـ القربان إلى مكان النحر لا يعود إلى منزلة ـ بيته من نفس طريقه الأولى، بل إنه يختار طريقا جديداً على اعتبار أن العائد إلى الأسرة هو الأب المضحي وراع الأسرة الأول المعلن عن ولادة أمة جديدة في صيغة ذكورية أبوية وعن سلطان سياسي في صيغة قدسية ـ سياسية.

فهرسة



بالابتعاد إذن عن دائرة الإسلام النصي نحو تجسده التاريخي-الجمعي في نمط عيش مجتمع معين، وكذا عن السياسة كمبحث كلامي إلى مجال تجسدها في سلطان سياسي ناشئ أو قائم، ينقلب سؤال العلاقة بين الإسلام والسياسة إلى مبحث في الكيفيات التي يحضر بها الاعتقاد الديني في المجتمع وفي نوعية الصلات التي ينسجها هذا الاعتقاد مع السلطان السياسي. إنه سؤال صلة المقدس بالسياسة ومن ثم صلة الكيفيات التي تجسد بها المقدس (طقوس-رموز- حكايات - معتقدات ...) في المعيش بأنماط السلطان السياسي التي تتجسد بها السياسة.

لن ندعي أننا قد قدمنا أجوبة مطلقة عن هذه الأسئلة، وفي الآن نفسه لم نتركها معلقة، بل فتحنا باب تفكيرها عبر تفكير الآليات التي تنتج وترسخ بها إحدى المؤسسات الرمزية (مؤسسة المضحِّي) الصلات بين القدسي والسياسي.

الثمن 26 درهما